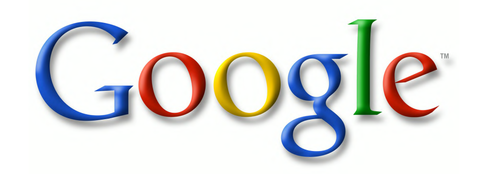
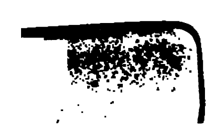












Commentar

zum

Evangelio Johannis,

von

Dr. A. Tholuck,

Consistorialrath und ord. Professor der Theologie an der Universität zu Halle.

Vierte verbesserte Ausgabe.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1833.

Vorrede
zur dritten Ausgabe.

Der Commentar zu dem Evangelio Johannis hat in dieser dritten Auflage vielfache Verbesserungen erfahren. Es ist zunächst die vollständige Accentuation gegeben worden. Wiederholungen sind entfernt und durch Verweisungen auf die frühere Ausführung überflüssig gemacht worden. Die Erklärung hat hie und da — wenngleich in dieser Beziehung noch manches zu wünschen übrig bleibt — an Bestimmtheit gewonnen. Der Sinn vieler Stellen ist mit mehr Genauigkeit und Präcision entwickelt. Die Auslegung von Christi Reden ist fast durchgängig überarbeitet worden. Ungeachtet dessen ist die Ausdehnung des Werkes absichtlich dieselbe geblieben, weil es eben den Stoff concentrirt geben soll.

Bei alle dem bin ich mir der Mängel wohl bewußt, welche auch noch gegenwärtige Ausgabe des Buches hat; würde es jetzt ganz von neuem ausgearbeitet, so würde es in manchem Betracht anders werden. Insbesondere

wünschte ich noch mehr die Schrift durch die Schrift zu erklären. Das wird nur in dem Maaße möglich, als der Ausleger die ganze heil. Schrift exegetisch durchgearbeitet hat; dieses muß daher das Hauptziel des Exegeten seyn. Ferner erkenne ich immermehr, wie nothwendig in jeder Beziehung die ἀκρίβεια bei Auslegung derer Schriften ist, welche nicht ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλὰ ἐν διδακτοῖς τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ geschrieben sind. Dr. Winer in der dritten Aufl. seines Commentars zum Brief an die Galater hat in der Beziehung dem alten, langvergessenen Bengel ein schönes Lob ertheilt: cum nostra ecclesia per aliquantum temporis non vidisset solertem interpretem, sec. 18. fere med. exortus est A. Bengelius magnamque sagacitatem in rimandis et presse explicandis Apostoli sententiis verborumque etiam minimorum significatibus consumsit. Diese ἀκρίβεια Bengels, wenngleich sie wohl einst Ernesti nicht überall ohne Grund lächerlich machte, halte ich in Verbindung mit dem Tiefsinne Calvins (von ihm sagt Dr. Winer a. a. O. miram in pervidenda Apostoli mente subtilitatem, in explicanda perspicuitatem probavit) für die höchste Eigenschaft des Schrifterklärers. Möge der Geist der rechten Auslegung, wie er in den Schriften jener Männer weht, unserer Kirche in immer reicherem Maaße wiederkehren! Das Bedürfniß nach solcher Auslegung ist geweckt, alles Schreien dagegen kann nichts ausrichten. Der, welcher das Bedürfniß weckte, wird es auch zu stillen wissen! — Ohne christliche Wissenschaft kann christliches Leben in unserer Zeit wenigstens nicht auf eine ge-

sunde Weise gedeihen. Allen Schreiern zum Trotz baut sich eine christliche Theologie auf, von dogmatischer, kirchenhistorischer, exegetischer, kritischer Seite wird unser alter Glaube gerechtfertigt, und die Weihe der Kraft wird allen diesen Bestrebungen in empfängliche Herzen Eingang verschaffen.

Soli Deo gloria!

Halle, den 22sten Mai 1831.

Dr. A. Tholuck.

Vorwort
zur vierten Auflage.

Da ich bei der dritten Auflage dieses Commentars namentlich die Erklärung der Reden Christi aufs Neue ausgearbeitet hatte, so habe ich zu ändern in dieser Ausgabe wenig Veranlassung gefunden; indeß sind manche Zusätze hinzugekommen, und hie und da ist auch Einiges verbessert worden.

Halle, den 19ten Februar 1833.

Dr. A. Tholuck.

Commentar

zu dem

Evangelio Johannis.

Einleitung.

§. 1. Lebensumstände des Evangelisten Johannes.

Der Evangelist war der Sohn des galiläischen Fischers Zebedäus und der Salome. Wahrscheinlich war er aus dem am galiläischen See gelegenen Fischerorte (בֵּית צַיְדָה locus ad piscatum aptus) Bethsaida gebürtig, wo auch Petrus, Andreas und Philippus herstammten. Dies scheint aus der genauen Bekanntschaft mit diesen, und dem Zusammenseyn mit ihnen zu folgen, Matth. 4, 18, 21. Joh. 1, 40. Die Aeltern des Johannes mochten nicht eben arm seyn: Zebedäus hat μισθωτοὺς in seinem Dienste, Mark. 1, 20., auch gehörte Salome unter die Frauen, welche Jesum in Bezug auf den Unterhalt unterstützten, Matth. 27, 56., und Specereien zu seiner Einbalsamirung kauften, Luk. 23, 55.; und bei seinem Sterben empfahl der Erlöser dem Johannes, Maria εἰς τὰ ἴδια, in sein Haus, zu nehmen. Vielleicht ist auch daraus auf Wohlhabenheit und Ansehn des Zebedäus zu schließen, daß Johannes dem Hohenpriester bekannt war, Joh. 18, 15. Unter diesen Umständen läßt sich wohl denken, daß der Evangelist einigen Unterricht hatte erhalten können. Er wird Apg. 4, 13. zu den ἰδιώταις gezählt, dazu rechneten aber die pharisäischen Juden alle die, welche nicht die rabbinischen Studien des Gesetzes trieben, die keine תַּלְמִידֵי חֲכָמִים waren, keine Rabbinenschüler. Wahrscheinlich hatte er auch schon von frühe an eine Richtung auf die göttlichen Dinge. Seine Mutter Salome scheint eine fromme Frau gewesen zu seyn, sie schloß sich ja nachher so liebend an Jesum an; sie mag auch mit den messianischen Hoffnungen sich beschäftigt haben, Matth. 20, 20., aus welcher Erzählung zugleich

hervorgeht, daß sie ihre Kinder sehr innig liebte. Eine solche Mutter mußte schon früh in ihren Kindern eine fromme Gesinnung entwickeln können, welche noch Nahrung erhalten konnte durch die Natur der Lebensart als Fischer, bei welcher Johannes oftmals stille Nächte am Wasser durchwachen mußte, und zwar in einer reizenden Gegend, ähnlich den Umgebungen des Genfer Sees (Ritter, Erdkunde, Th. 2. S. 315.). Als nun Johannes der Täufer auftrat, und den nahen Eintritt des Gottesreiches überall verkündigte, so war es natürlich, daß auch unser Johannes von frommer Sehnsucht getrieben an diesen kräftigen Herold Christi sich anschloß. Nach Theophylakts unsicherer Tradition soll er überdies ein Brudersohn des Vaters des Täufers gewesen seyn, in welchem Falle die Anschließung an ihn noch erklärlicher wäre. Der Täufer schilderte in prophetischer Anschauung die erhabene Bestimmung Jesu, er verwies von sich als dem Vorbereiter auf den, der das wahre Licht der Welt war. Die gelehrigen Jünger wandten sich nun zu Jesu, und unter diesen mit Andreas auch Johannes, der gleich von der ersten Unterredung so angezogen wurde, daß er bei dem nun gefundenen Messias von der vierten Stunde des Nachmittags bis in die Nacht blieb. Dessenungeachtet zog ihn Jesus noch nicht für immer in seine Gemeinschaft. Es war die göttliche Lehrweisheit des Erlösers, daß er nie den Gemüthern mehr zutheilte, als sie eben zu tragen vermochten. Er warf einen Keim in ihre Seele, und ließ diesen sich allmählig entwickeln. Auch dies unterscheidet Christum so sehr von einem nur menschlich begeisterten Lehrer, der mit der Saat auch immer gleich die Aernte vor sich sehen möchte, und dadurch dem natürlichen Entwickelungsgange des Menschen vorgreift. Johannes kehrte wieder zu seinem Handwerke zurück. Erst einige Zeit nachher, da Jesus am galiläischen See hinwandelte, berief er den schon früher erregten Jüngling für immer in seinen Umgang, und in diesem hatte sich unterdessen auch eine solche Anhänglichkeit an die Person des Messias gebildet, daß er sogleich seinem Winke gehorsam war, Matth. 4, 21. Im Umgange mit dem Erlöser offenbarte er nun eine solche Weichheit des Herzens und Bildsamkeit des Gemüths, eine solche innige Anhänglichkeit, daß er ihm besonders theuer wurde, welches Johannes selbst andeutet, ohne jedoch seinen Namen zu nennen, Joh. 13, 23. 19, 26. 20, 2. 21, 7.

Auch geht aus einigen evangelischen Geschichten hervor, daß Jesus dreien seiner Jünger, und unter diesen auch dem Johannes, eine gewisse Auszeichnung zu Theil werden ließ, Matth. 17, 1. 26, 37. Mark. 5, 37. Nach der Himmelfahrt Christi nahm Johannes in Jerusalem seinen Wohnsitz, woselbst er den ihm von seinem himmlischen Meister gewordenen Auftrag erfüllte, für dessen Mutter Sorge zu tragen. Die Tradition schließt daher, daß er auch nicht vor dem Abscheiden der Mutter Jesu Jerusalem verlassen habe, welches nach Eusebius im 48sten Jahre nach Christo geschah. Indeß ist auf diese Tradition nichts zu bauen, denn sie wird nur von Nikephorus Kallisti berichtet, welcher erst im 14ten Jahrhundert lebte und überdies nicht immer zuverlässig ist, wozu kommt, daß man sich leicht die Entstehung derselben erklären kann. Johannes war gewiß noch nicht in Ephesus, seinem späteren Würkungskreise, in dem wir ihn nachher finden, als Paulus dort war, im Jahre 58. oder 59.; denn einerseits wollte Paulus nicht in Orten würken, die schon von Andern eingenommen waren, hätte sich also nicht in des Johannes Gebiet eingedrängt, andrerseits hätte in Apg. 20, 17. die Erwähnung des Johannes nicht fehlen können, wenn er damals in Ephesus gewesen wäre. Vielleicht gab erst der Tod des Apostel Paulus dem Johannes die Veranlassung, Jerusalem zu verlassen, um in jenen Gegenden, die eines kräftigen und weisen Lehrers sehr bedurften, fortzuwürken. Dies würde uns auf das Jahr 65. oder 66. n. Chr. führen. Während der Würksamkeit des Evangelisten in jenen Gegenden von Kleinasien ward er von einem Kaiser nach Patmos, einer der sporadischen Inseln im ägäischen Meere, verbannt, wo er nach Offb. 1, 9. die Apokalypse schrieb. Irenäus aber adv. haer. l. V. c. 30. und ihm folgend Euseb. hist. eccl. l. III. c. 18. sagen, daß die Apokalypse am Ende der Regierung von Domitian von Johannes geschaut worden sei, mithin auch die Verbannung des Evangelisten unter Domitian fällt. — Außerdem finden wir bei Tertullian, praescript. adv. haeret. c. 36., und nach seinem Vorgange auch bei Hieronymus adv. Iovin. l. I. c. 14. in Matth. c. 20, 23. u. A. die Erzählung, daß Johannes unter Domitian nach Rom geschleppt, in ein Faß mit Oehl geworfen, aber wunderbar gerettet worden sei. Da indeß kein anderer alter Schriftsteller als der nicht sehr kritische Tertullian diese Nachricht mittheilt, auch

Eusebius da nicht, wo er Veranlassung hatte (dem. evang. l. III. c. 5.), so kann kein Gewicht darauf gelegt werden. (Vgl. Mosheim, diss. ad hist. eccl., Vol. I. p. 497 ff.) Nachdem Johannes unter Nerva (Euseb. hist. eccl. l. III. c. 20. u. 23. Hieron. catal. script. eccl. c. IX.) aus dem Exil zurückgekehrt, stand er wiederum eifrig seinen Gemeinden vor, und starb in Ephesus, älter als neunzig Jahr, unter der Regierung des Trajan.

§. 2. Charakter des Evangelisten Johannes.

Wenn wir das Bild, welches uns das Evangelium und die Briefe Johannis von ihrem Verfasser geben, zusammennehmen mit einigen Zügen aus seinem Leben, die uns das Alterthum aufbewahrt hat: so ergiebt sich daraus, daß Johannes eine weiche, empfängliche, sich hingebende Natur war, bildsam und leicht erregbar, voll tiefen Gefühls und lebendiger innerer Anschauung. In diesem Charakter prägen sich nun die Eigenschaften einer heiligen Milde, Sanftmuth, Demuth und Liebe aus, gänzliche Hingabe eines liebenden Gemüths an den Heiland und an die Brüder, eine Wärme der Innigkeit, welche die ganze Welt umfaßt. Diese Eigenschaften athmen schon an und für sich bei Johannes etwas so Göttliches, daß wir sie nicht für das Product seiner natürlichen, menschlichen Entwickelung halten können. Dies wird noch deutlicher, wenn wir einige historische Züge aus seinem frühern Leben berücksichtigen. Wir finden ein blindes, natürliches Feuer bei ihm in jenem Zuge, der Luk. 9, 54. erzählt wird, wo er aus bloß natürlicher Heftigkeit die Feinde des Messias bestraft wissen will. Die hierbei bewiesene Gesinnung scheint tief aus seinem Charakter hervorgegangen zu seyn, denn Christus legte wegen dieses Vorfalls ihm und seinem Bruder den Namen *βοανεργές* (בְּנֵי־רַעַם oder ܒܢܝ ܪܓܫܐ wie auch der Syrer hier hat), *υἱοὶ βροντῆς* bei, um sie immer an ihren innern Feind zu erinnern (Mark. 3, 17.). Wir finden die Leidenschaftlichkeit einer unreinen Selbstsucht in jenem Zuge, Mark. 9, 38., wo er neidisch auf diejenigen sich ausspricht, welche die Wundergaben des Evangelii empfangen hatten, ohne wie die Apostel alles verlassen zu haben, um Christo nachzufolgen. Dieselbe leidenschaftliche Selbstsucht giebt sich in dem Zuge Mark. 10, 35. vgl. Matth. 20, 20. zu

erkennen, wo Johannes mit seinem Bruder durch seine Mutter sich an Christum mit der Bitte einer irdischen Auszeichnung im Messiasreiche wendet. Es ist also wohl anzunehmen, daß jene erhabenen Eigenschaften der Liebe, Demuth und Milde, durch welche sich die Schriften des Evangelisten auszeichnen, erst das Werk der umbildenden Gnade Gottes, des Einflusses des Geistes Christi auf den sich ihm hingebenden Jünger war. Daß dem so gewesen sei, bestätigt sich auch durch die allgemeine Erfahrung. Gerade weiche und hingebende Gemüther pflegen oft großer Schroffheit gegen das, was ihnen nicht zusagt, fähig zu seyn, und insbesondere auch einer feineren Selbstsucht und Selbstgefälligkeit. Sie hassen mit derselben Selbstsucht, mit welcher sie lieben. So mußte also auch das Gemüth eines Johannes erst durch den heiligenden Geist des Evangelii geläutert werden, um zu der Sanftmuth, Milde und innigen Demuth zu gelangen, die wir in seinen Schriften und in einigen Zügen seines späteren Lebens finden. Diese, da sie mit zu seiner Charakteristik dienen, führen wir hier an. Clemens Alexandrinus erzählt in seinem Buche: *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*, c. 42: „Vernimm eine Sage, oder vielmehr eine ächte Ueberlieferung vom Johannes, dem Apostel, welche treu im Gedächtniß bewahrt worden. Bei seiner Rückkehr von Patmos nach Ephesus besuchte er die umliegenden Gegenden, um Bischöfe einzusetzen, und Gemeinden einzurichten. Als er nun in einer Stadt, unweit Ephesus, die Einige auch mit Namen nennen, die Brüder ermahnt und tröstet, erblickt er einen schönen, feurigen Jüngling, der ihn so anzieht, daß er sogleich sich zu dem Bischofe der Gemeinde wendet mit den Worten: Diesen lege ich dir vor Christo und der Gemeinde als Zeugen alles Ernstes ans Herz. Der Bischof übernahm nun den Jüngling, indem er alles zu thun versprach, und beim Scheiden wiederholte Johannes jene Worte noch einmal. Der Aelteste nahm den Jüngling ins Haus, pflegte und bewachte ihn, bis er am Ende ihn zur Taufe zulassen konnte. Nachdem er aber dieses Siegel des Herrn empfangen, ließ der Bischof von seiner Sorgfalt und Wachsamkeit nach. Der Jüngling, zu früh der Zucht entlassen, geräth in schlechte Gesellschaft. Zuerst wird er zu Ausschweifungen verführt, dann verleitet, des Nachts die Vorübergehenden zu berauben. Wie ein kühnes Roß, das vom rechten Wege abspringt, sich gählings in den Abgrund

stürzt, riß auch ihn seine heftige Natur in die Tiefe des Verderbens. Er verzweifelte nun einmal an der Gnade Gottes und wollte daher, da er doch einmal mit seinen Genossen ein gleiches Schicksal zu theilen hatte, noch etwas Großes ausführen. Er nahm seine Gesellen zu sich, bildete eine Räuberbande und wurde ihr Haupt, alle an Blutdurst und Gewaltthaten übertreffend. — Nach einiger Zeit ward Johannes abermals durch ein Geschäft nach jener Stadt gerufen. Als er alles andere abgethan, redete er den Bischof an: „Wohlan Bischof, gieb das Pfand uns wieder, was ich und der Heiland dir vor der Gemeinde anvertraut haben!" Dieser erschrack zuerst und meinte, es sei von veruntreutem Gelde die Rede. Als aber Johannes sagte: „Den Jüngling fordere ich wieder und die Seele des Bruders," seufzte der Greis tief auf und sprach mit Thränen: „Der ist gestorben!" „Gestorben?" — fragte der Jünger des Herrn — „Und welcher Todesart?" „Er ist Gott gestorben" — erwiederte der Alte — „er ist gottlos geworden, und am Ende ein Räuber. Nun hat er statt der Kirche mit seinen Genossen einen Berg inne." Der Apostel, als er dieses vernimmt, zerreißt mit lautem Schrei sein Kleid und schlägt an sein Haupt und ruft: O welchen Wächter habe ich über meines Bruders Seele zurückgelassen! Er nimmt ein Pferd und einen Wegweiser und eilt an den Ort, wo die Räuberbande sich aufhält. Er wird von der Wache ergriffen; er flieht nicht, sondern ruft: Eben deshalb bin ich gekommen, führt mich zu eurem Anführer! Dieser, gewaffnet, erwartet seine Ankunft. Als er aber erkennt, daß der Herannahende Johannes ist, entflieht er aus Schaam. Johannes indeß eilt ihm mit aller Schnelligkeit nach, sein Alter vergessend, und schreit: „Warum fliehst du mich, o Kind! mich, deinen Vater, den Unbewaffneten, den Greisen? Habe Mitleid mit mir, o Kind! fürchte dich nicht! Du hast noch eine Hoffnung des Lebens. Ich will Christo Rechenschaft für dich ablegen. Soll es seyn, so will ich gern für dich sterben, wie Christus für uns gestorben ist. Ich will mein Leben für dich lassen. Stehe! Glaube, Christus hat mich abgeschickt!" Jener, als er diese Worte vernimmt, bleibt zuerst stehen und blickt zur Erde. Dann wirft er die Waffen weg, dann fängt er an zu zittern und bitterlich zu weinen. Und als der Greis herankommt, umfaßt er seine Knie und fleht mit der heftigsten Wehklage um Vergebung, durch seine Thränen giebt er sich gleichsam

die zweite Taufe, nur die rechte Hand verbirgt er. Der Apostel aber verbürgt sich und schwört, daß er vom Heilande Vergebung für ihn erhalten habe, bittet, wirft sich auf die Knie und küßt seine gleichsam durch die Reue reingewaschne Hand. So führt er ihn denn in die Gemeinde zurück. Und hier betet er so angelegentlich mit ihm und kämpft mit ihm in Fasten, und ermahnt ihn mit Reden, bis er ihn der Kirche wiederschenken kann, als ein Beispiel wahrhafter Sinnesänderung und ächter Wiedergeburt." — Zu dieser Erzählung aus dem Leben des heiligen Jüngers, die so ganz das Gepräge seines Sinnes trägt, fügt Hieronymus (Comm. ad Gal. Vol. III. p. 314. Mart.) noch den schönen Zug hinzu: „Als Johannes sein höchstes Alter erreicht hatte, war er zu schwach in die Versammlungen zu gehen. Er ließ sich von Jünglingen hineintragen. Viel konnte er nicht mehr sprechen, aber er wiederholte immer die Worte: Kindlein, liebet euch unter einander! Und als er gefragt ward, warum er immer dieses eine Wort wiederholte, war seine Antwort: Weil dieses das Gebot des Herrn ist, und weil genug geschieht, wenn nur dies eine geschieht!" —

§. 3. Sprache und Zeit, Ort und Zweck der Abfassung des Evangelii Johannis.

Das einstimmige Zeugniß des Alterthums sagt, daß das Evangelium vom Apostel in Ephesus geschrieben sei. Darauf führen uns auch innere Kennzeichen, nämlich daß der Verfasser auf hellenistisch-jüdische Theosophie und überhaupt auf nicht palästinensische Leser Rücksicht nimmt (Joh. 2, 6, 13. 4, 9. 5, 1, 2.), wie endlich auch die Geübtheit in der hellenistisch-griechischen Sprache. Diese ist so groß im Verhältnisse zum Style der Apokalypse, daß, wenn der Evangelist Johannes Verfasser derselben ist, das Evangelium nothwendig eine geraume Zeit später abgefaßt seyn müßte. Nach Iren. adv. haer. V. 30, 3. ist die Apokalypsis von Johannes gegen Ende der Regierung des Domitian (er starb 96) gesehen worden (ἑωράϑη). Nimmt man an, daß mit diesem Sehen auch das Aufzeichnen gleichzeitig war, so wäre die Apokalypse etwa um das Jahr 95 geschrieben; wenn wir nun die Abfassung des Evangelii um das Jahr 100 setzten

(später können wir sie kaum setzen), so würden zwischen beiden Schriften doch nur fünf Jahre liegen, welcher Zeitraum immer ziemlich klein wäre, um die große Verschiedenheit der Sprache zu erklären. Nach Offenb. 1, 9. muß man aber annehmen, daß die Apokalypse erst nach der Rückkehr aus Patmos niedergeschrieben worden, so daß zwischen ihr und dem Evangelium nicht einmal fünf Jahre liegen. Ist nun die Apokalypse würklich das Werk des Apostels, so ist die Differenz des Styls zwischen ihr einerseits und dem Evangelium und den Briefen andrerseits ein schwer zu lösendes Räthsel.

Was die Sprache, in der das Evangelium abgefaßt wurde, betrifft, so können wir keine andere als die griechische dafür erkennen. Salmasius, Grotius, Bolten nahmen einen syrochaldäischen Urtext an, allein für diese Annahme könnte man bloß anführen: erstens die aramäischen Idiotismen, welche durch das Griechische durchschimmern, und dann, daß man von Johannes auch nicht so viele Kenntniß des Griechischen erwarten könne, als hier zu Tage gelegt ist. Allein der erstere Grund ist keinesweges beweisend, da ja in allen apostolischen Schriften der Grundton des Griechischen aramäisch ist. Was aber das Andere anlangt, so läßt es sich wahrscheinlich machen, daß unter den Juden neben der aramäischen Sprache zur Zeit Christi auch die griechische ziemlich allgemein gesprochen wurde, daß also auch Johannes hinlängliche Gelegenheit hatte, sie kennen zu lernen (Hugs Einleitung, Th. 2. S. 42 ff. und die Abhandlung von Dr. Paulus, verosimilia de Iudaeis Palaestinensibus, Iesu etiam atque apostolis non Aramaea dialecto sola, sed Graeca quoque Aramaisante locutis, Ienae 1803.). Und selbst wenn der Apostel vorher nicht die mindeste Kenntniß vom Griechischen gehabt hätte, so bot ihm doch sein langer Aufenthalt in Ephesus hinlängliche Gelegenheit dar, es vollkommen zu erlernen, ja er nöthigte ihn dazu.

Wichtiger ist die Untersuchung über den Endzweck der Abfassung des Evangelii. Alle diejenigen, welche die evangelische Geschichte aufzeichneten, hatten den allgemeinen Zweck, den Glauben an Christum und seine heilbringende Lehre zu verbreiten und zu begründen. In dieser Absicht verfertigte Lukas, wie er im Eingange seines Evangelii sagt, seinen Bericht für den Theophilus. Diese allgemeine Absicht hatte auch Johannes, wie er uns selbst

sagt C. 20, 31. Es frägt sich nun, ob wir veranlaßt sind, außerdem noch einen besondern Zweck bei diesem Apostel voraus zu setzen. Die Beschaffenheit seines Evangelii könnte wohl auf diese Annahme leiten. Sein Evangelium hat durch und durch einen ganz eigenthümlichen, stehenden, didaktischen Charakter, eine eigenthümliche dogmatische Form. Dies könnte zu der Annahme leiten, er habe einer bestimmten, fremdartigen dogmatischen Richtung entgegentreten wollen. Ferner die Anordnung seiner Erzählung ist von der der übrigen Evangelisten bedeutend verschieden. Er liefert meistentheils Anderes, als die übrigen Evangelisten. Dies könnte darauf führen, er habe seinem Evangelium eine bestimmte Stelle neben den andern anweisen, eine Lücke ausfüllen wollen, welche bei den übrigen Evangelisten übrig blieb. Wir könnten daher einen polemisch-dogmatischen Zweck oder einen historischen neben jenem allgemeinen bei Johannes voraussetzen. Schon Irenäus, adv. haer. l. III. c. 12., sagt, Johannes habe die Absicht gehabt, die Irrthümer des Gnostikers Kerinth zu bestreiten. Dieser Aussage des alten Kirchenlehrers, dem man wegen seines Zusammenhanges mit Polykarp, dem Schüler des Apostels, Glauben schenken zu müssen meinte, traten denn auch viele ältere und neuere Theologen bei, von denen mehrere indeß eine allgemeinere polemische Absicht gegen gnostische und doketische Meinungen überhaupt annahmen, viele auch noch daneben eine Polemik gegen die Secte der Johannesjünger oder Zabier (Täufer) in dem Evangelium zu finden glaubten. So die Socinianer: Schlichting, Wolzogen; Grotius, Herder (Erläut. zum N. T. aus einer neueröffn. morgenl. Quelle, S. 11.), Overbeck (Neue Vers. üb. d. Ev. Joh.), die ganz speciell an Polemik gegen die Zabier denken; ferner Michaelis, Storr, Schmidt, Hug, Kleuker, welche Polemik gegen die Gnostiker und Zabier zugleich annehmen. Einige, wie Kleuker, meinten auch noch polemische Absichten gegen fleischliche Judaisten zu entdecken. Wenn nun die Frage ist, ob in dem Evangelium Aussprüche vorkommen, welche zur Bestreitung gnostischer, zabischer oder judaistischer Irrthümer gebraucht werden können, so wird dies niemand läugnen. Dadurch wäre jedoch noch nicht ein bestimmter polemischer Zweck des Johannes erwiesen, denn wenn das Christenthum rein vorgetragen wird, tritt es immer an und

für sich mit jenen Irrthümern in Gegensatz. Nur dann würde uns die Beschaffenheit des Evangeliums zu der Annahme eines so bestimmten polemischen Zweckes nöthigen, wenn der eigenthümliche didaktische Charakter desselben sich nur aus so bestimmten, in der Geschichte begründeten Rücksichten erklären ließe. Dem ist jedoch nicht so. Jener Charakter des Evangelii läßt sich ganz genügend aus der Eigenthümlichkeit des Evangelisten selbst erklären (S. §. 4. der Einl.). Man könnte nun sagen, daß, wenn gleich dem so ist, doch das Zeugniß des Irenäus, als eines Schülers des Polykarp, hinlänglich für die Annahme eines bestimmten polemischen Zweckes beweisend sei, da Irenäus wohl Gelegenheit hatte, sich von den Absichten des Apostels zu unterrichten. Allein es ist wohl bekannt, daß die Kirchenlehrer im Kampfe gegen die Häretiker es gern darauf absahen, schon die Apostel als bestimmte Gegner der Häresien darzustellen; Irenäus in jener Stelle behauptet, daß Johannes auch zugleich die Irrlehren der Nikolaiten habe bekämpfen wollen, was doch sicher nicht der Fall ist; und überdies konnte Irenäus auch leicht, ohne durch historische Nachrichten dazu bestimmt zu werden, bloß daraus, daß mehrere Aussprüche des Johannes sich gegen die Gnostiker gebrauchen ließen, zu dem Schlusse kommen, es sei auch die bestimmte Absicht des Evangelisten gewesen, gegen die Gnostiker polemisch aufzutreten. Dazu kommt, daß diejenigen Stellen, die man für polemisch gegen Kerinth hält (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο u. s. w. Storr über den Zweck des Ev. Joh. §. 43 ff.), und die, welche man für Bestreitungen der Johannesjünger ansieht (Joh. 1, 8. 3, 28 ff.), nicht genau ihren polemischen Zweck erfüllen, wie Dr. Paulus zeigt in introd. in N. T. capita selecta, Ienae 1799, ja daß Kerinth einige johanneische Stellen hätte für sich benutzen können, s. ebendas. S. 112. Ueberdies würde diese Polemik sich gar nicht als eine durch das Evangelium hindurchgehende nachweisen lassen. Unter diesen Umständen können wir nicht zugeben, daß Johannes bei der Abfassung seiner Schrift einen bestimmten polemisch-dogmatischen Zweck vor Augen hatte, noch weniger, daß dies der Hauptzweck war. Damit würde indeß nicht bestritten werden, daß der Apostel zufällig hie und da, wenn die Gelegenheit es darbot, Rücksicht auf die ihn umgebenden verkehrten dogmatischen Geistesrichtungen genommen habe, wie dies im Prolog deutlich ist, wo er den müßi-

gen Grübeleien der hellenistisch-jüdischen Theosophie sich entgegenzustellen scheint. (Eben so Rettberg, An Iesus in exhibenda etc. p. 9.). Eine solche gelegentliche Berücksichtigung seiner Zeitverhältnisse ist indeß jedem Schriftsteller eigen. Noch mehr als in dem Evangelium des Apostels tritt sie in seinem ersten Briefe hervor, worüber sehr richtig Lücke urtheilt in seiner Einleitung zum ersten Briefe Johannis.

Es frägt sich nun, ob Johannes die Absicht gehabt habe, sein Evangelium in ein bestimmtes Verhältniß zu den übrigen Evangelien zu stellen. Er könnte beabsichtigt haben, eine geistigere Darstellung der Lehre und des Lebens des Erlösers zu liefern. Dieser Gedanke fällt leicht demjenigen bei, welcher von der wunderbar erhabenen Einfalt und der himmlischen Milde, die durch diese ganze Schrift hindurch geht und den Erlöser gleichsam in höherer Verklärung zeigt, angezogen wird. Schon die Alexandriner, welche überhaupt einen zwiefachen geistigen Standpunct der Christen annahmen, sprachen dieses aus. Clemens, in einem Bruchstück seiner verloren gegangenen *ὑποτυπώσεις* bei Euseb. (hist. eccles. l. VI. c. 14.) sagt: *τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα, ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα, πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον.* Aehnlich will Lücke die drei ersten Evangelien vom Standpuncte der *πίστις* ausgegangen angesehen wissen, das des Johannes vom Standpuncte der *γνῶσις* (Comm. Th. I. S. 160 ff.). Da nun aber auch überhaupt Johannes meistens solche Reden und Wunder Christi erzählt, welche die andern Evangelisten nicht erwähnen, so nahmen mehrere Aeltere und Neuere an, daß Johannes überhaupt jene früheren Evangelien habe ergänzen wollen, insbesondere aber ihre mangelhafte Darstellung des Göttlichen in Christo ersetzen (*τὴν θεολογίαν*). So Euseb. hist. eccles. l. III. c. 24, und so auch Theodor v. Mopsuestia in der catena in Ev. Ioh. ed. Corder. Antv. 1630: *ἀλλ᾽ οἱ περὶ τὴν Ἀσίαν πιστοὶ ἀξιοπιστότερον τῶν λοιπῶν εἰς τὴν τοῦ εὐαγγελίου μαρτυρίαν Ἰωάννην κρίναντες εἶναι τὸν μακάριον, προσήνεγκαν μὲν αὐτῷ τὰς βίβλους, μαθεῖν ἣν τινα περὶ αὐτῶν ἔχει τὴν δόξαν παρ᾽ αὐτοῦ βουλόμενοι. Ὁ δὲ ἐπῄνεσε μὲν τῆς ἀληθείας τοὺς γεγραφότας, ἔφησε δὲ βραχέα μὲν αὐτοῖς παραλελεῖφθαι,*

καὶ τῶν μάλιστα ἀναγκαίων λεχθῆναι θαυμάτων τὰ διδασκαλικὰ ἅπαντα μικροῦ. Εἶτα καὶ δεῖν ἔφασκε τοὺς περὶ τῆς ἐν σαρκὶ παρουσίας τοῦ Χριστοῦ διαλεγομένους μηδὲ τοὺς περὶ τῆς θεότητος λόγους παραλιπεῖν κτλ. Unter den Neueren Hug u. A. — Daß das Bild, welches sich uns von dem Leben und Lehren des Erlösers aus dem johanneischen Evangelio ergiebt, erhabener sei, als das aus den übrigen Evangelien hervorgehende, daß es tiefer in das Wesen der christlichen Wahrheit einführt, läßt sich nicht läugnen. Irrig aber wäre es anzunehmen, daß Johannes sich auf einem ganz andern Standpunct als die übrigen Evangelienschreiber befindet, oder gar, daß er im Gegensatz mit ihnen hätte auftreten wollen. — Herder, von Gottes Sohn nach Joh. S. 34.: „Will man es ein Evangelium des Geistes nennen, so sei es; aber auch die andern Evangelien sind nicht fleischlich. Auch sie enthalten lebendige Worte Christi, und bauen auf denselben Grund des Glaubens.“ — Die göttliche Erscheinung des Weltheilandes konnte unmöglich von allen Individuen auf gleiche oder auf gleich tiefe Weise aufgefaßt werden. Ein jeder der Jünger stellte sie dar nach Maaßgabe seiner eigenen Empfänglichkeit. Die Verschiedenheit, die sich zwischen den drei ersten Evangelien und dem johanneischen findet, beruht daher nicht etwa auf einem verschiedenen Standpuncte von exoterischer und esoterischer Erkenntniß, vielmehr ist sie nur in verschiedenartiger Individualität begründet. Mit Recht ist hier schon von Aelteren aufmerksam gemacht worden auf das verschiedene Colorit der xenophontischen und der platonischen Schilderung. Wenn man aber (wie Hänlein, Wegscheider) Johannes wegen seiner Einfachheit mit Xenophon verglich, so war dies gewiß ein Fehlgriff. Eher würde man seine Darstellungsweise der platonischen vergleichen müssen. Einfach sind beide, Xenophon und Plato, Matthäus und Johannes. Aber etwas anders ist Einfachheit, die aus einer praktischen, verständigen Nüchternheit hervorgeht, und die welche aus tiefem poetischen Geist entsteht. Wollte man indeß, wie geschehen ist, den Vergleich zwischen dem johanneischen Christus und dem platonischen Sokrates so weit ausdehnen, daß man in jenem eben so wenig den historischen Christus hätte, als in diesem den historischen Sokrates, so würde man offenbar vergessen, daß Plato keine Geschichte liefern will, wohl aber Johannes. Wahrscheinlich hat aber

auch Plato in einigen Beziehungen, für welche dem Xenophon der Sinn fehlte, den Sokrates tiefer und richtiger aufgefaßt als Xenophon. Vgl. hierüber Brandis in der trefflichen Abhandlung im Rheinischen Museum, Grundlinien der Lehre des Sokrates, S. 122., wo der Verf. sagt: „Keinesweges war es im Alterthume, wie in neuerer Zeit, üblich, das Bild, welches Xenophon vom Sokrates entwirft, als treues Portrait, den platonischen Sokrates dagegen als ein Ideal zu betrachten, das gleich wie Platons Ideenlehre selber, der Realität gänzlich ermangele." Kann man nun nicht einmal den platonischen Sokrates für ganz unhistorisch halten, so gewiß aus den angegebenen Ursachen noch weniger den johanneischen Christus, wobei wir hier das gar nicht einmal berühren wollen — worauf wir S. 19. kommen — daß Johannes, wenn er aus sich selbst einen solchen idealen Christus erschaffen hätte, größer wäre als der geschichtliche Christus selbst. „Es kann oft ein einziger Mensch einerlei Sache bei unterschiedenen Gelegenheiten auf unterschiedene Weise, und doch jedesmal mit Grunde der Wahrheit erzählen. Man vgl. in der Apg. Cap. 9. und 26. mit einander, desgleichen C. 10. und 11., da Pauli und Cornelii Bekehrung zweimal erzählt wird. Wann einer eine Stadt auf der Seite von Morgen, und ein anderer von Abend her abmalet, so müssen zwar alle beide die höchsten und vornehmsten Thürme und Gebäude vorstellen, im übrigen aber können und müssen beiderlei Risse sehr weit von einander unterschieden seyn. Und doch haben es beide getroffen." Bengel, Harmonie, S. 615. — Man hat aber auch die Divergenz zwischen der Darstellung des Erlösers bei den ersten Evangelisten und der bei Johannes größer gemacht, als sie in der That ist; es fehlt keinesweges an Berührungspuncten. Wenn die ersten Evangelisten Christum gewöhnlich in Sentenzen und Gleichnißreden sprechen lassen, so fehlen diese bei Johannes, wenngleich er sie seltener hat, doch nicht ganz, in einigen findet sich völlige Uebereinstimmung mit den ersten Evangelien, vgl. Joh. 13, 20. mit Matth. 10, 40., Joh. 13, 16. 15, 20. mit Matth. 10, 24., Joh. 12, 24. 25. 26. mit Matth. 10, 38. 39., Joh. 5, 35. mit Matth. 11, 16., ferner s. Joh. 3, 8. 4, 34—38, vgl. Matth. 9, 38., Joh. 11, 11. mit Matth. 9, 24. Christus sagt selbst bei ihm, daß er ἐν παροιμίαις rede, C. 16, 25.; und C. 10, 1—11. enthält eine fort-

laufende Parabel. Auch die der rabbinischen ähnliche Weise der Beweisführung, welche Christus in den ersten Evangelien hat, findet sich bei Johannes, C. 10, 34., vgl. Matth. 22, 32. Wiederum finden sich auf der andern Seite bei den ersten Evangelisten räthselhafte und mystisch klingende Aussprüche Christi, welche sehr stark an Johannes erinnern, Matth. 11, 25—30. 8, 22. 6, 22. 19, 17. 26, 29. Luk. 7, 35. 47. Vgl. auch Matth. 10, 39. mit Joh. 12, 25., den Gebrauch von ἀληθινός und ἀλλότριος Luk. 16, 11, 12., ferner υἱοὶ τοῦ φωτός Luk. 16, 8. mit Joh. 12, 36. Auch selbst in Bezug auf das Eigenthümliche des Lehrinhalts ist keine entschiedene Divergenz. Dies ist es, was Rettberg (an Iohannes in exhibenda Iesu natura reliquis canonicis scriptis vere repugnet, Gott. 1826.) zu zeigen sucht. Vergl. auch Reinecke, de constanti et aequabili Christi indole et ingenio, doctrina ac docendi ratione, Gott. 1827. (Beide Verfasser bemühen sich zwar, die Uebereinstimmung beider Relationen in Thatsachen zu zeigen, aber nicht in der Form und Anschauungsweise, worauf es hier ankam. Besseres giebt der Aufsatz in Heydenreich, Zeitschr. für Predigerwissenschaft, B. 1. H. 1., vgl. auch Schott, Isagoge in N. T. S. 129.) Besonders hervorstechend ist bei Johannes die oft wiederkehrende Erwähnung des geheimnißvollen Verhältnisses Jesu zum Vater, und seiner eignen geheimnißvollen Gemeinschaft mit den Gläubigen. Das erstere ist aber auch deutlich enthalten in Matth. 11, 25., das letztere in Matth. 18, 20. 28, 20. — Nach dem Gesagten können wir keinen absoluten Gegensatz beider evangelischen Relationen zugeben, sondern vielmehr nur ein solches Verhältniß, wie zwischen dem Briefe Jakobi und den paulinischen Schriften. Mithin können wir auch von dieser Seite aus betrachtet keinen polemischen Endzweck des Apostels gegen die andern Evangelisten zugeben. Indem wir indeß dieses sagen, schließen wir keineswegs aus, daß Johannes die Absicht haben konnte, durch eine Darstellung des Lehrens und Würkens seines göttlichen Meisters nach der ihm verliehenen Gabe, die schon vorhandenen Nachrichten zu vervollständigen; nur würde man es nicht so ansehen müssen, als ob der göttliche Apostel, welcher gewiß auch in seinen Genossen den Geist Gottes anerkannte, sich habe über dieselben erheben, etwas ganz Anderes, Besseres als sie liefern wollen. Auch ist die Behauptung,

daß er überhaupt eine historische Erzählung liefern wollte, nicht ganz zu verwerfen, nur darf sie nicht zu eng gefaßt werden. Sie kommt wohl nur darauf zurück, daß Johannes die stehende Ueberlieferung der evangelischen Geschichte, den Kreis von Erzählungen, der gewöhnlich mitgetheilt zu werden pflegte, im Gedächtnisse hatte und vieles überging, was aus demselben als bekannt genug vorausgesetzt werden konnte. Daß er keine kritisch genaue Ergänzung zu liefern beabsichtigte, geht daraus hervor, daß er auch so vieles erzählt, was bei den Andern sich findet, und wiederum vieles in Nebenumständen so verschieden erzählt, daß man sieht, daß er dabei nicht die andern Relationen vor Augen hatte.

§. 4. Ueber den eigenthümlichen Charakter und die Schreibart des Evangeliums.

Es giebt wohl Keinen, der das Evangelium Johannis lieset, ohne den Eindruck davon zu bekommen, daß ein Geist darin wehet, der sich in keinem anderen menschlichen Buche findet. Schon Chrysostomus malt mit hoher Begeisterung den Eindruck dieser göttlichen Schrift auf das Herz des Lesers (Prooem. in Homm. in Ioh.): εἰ δὲ ῥητορικῶν αὐλητικῶν τε καὶ ἀθλητικῶν ἀνδρῶν, τῶν μὲν θεαταὶ, τῶν δὲ ὁμοῦ θεωρηταὶ καὶ ἀκροαταὶ μετὰ τοσαύτης κάθηνται τῆς προθυμίας, πόσην ἡμῖν καὶ σπουδὴν καὶ προθυμίαν ἂν εἴητε δίκαιοι παρασχεῖν, οὐκ αὐλητικοῦ τινος, οὐδὲ σοφιστικοῦ νῦν εἰς ἀγῶνα καθιέντος, ἀλλ' ἀνδρὸς ἀπὸ τῶν οὐρανῶν φθεγγομένου, καὶ βροντῆς λαμπροτέραν ἀφιέντος φωνήν; πᾶσαν γὰρ τὴν οἰκουμένην ἐπέσχε καὶ κατέλαβε, καὶ ἐνέπλησε τῇ βοῇ, οὐ τῷ μέγα ἀνακραγεῖν, ἀλλὰ τῷ μετὰ τῆς θείας χάριτος κινῆσαι τὴν γλῶτταν. καὶ τὸ δὴ θαυμαστὸν, ὅτι οὕτω μεγάλη οὖσα ἡ βοὴ οὐκ ἔστι τραχεῖά τις, οὐδὲ ἀηδὴς, ἀλλὰ πάσης μουσικῆς ἁρμονίας ἡδίων καὶ ποθεινοτέρα καὶ θέλξαι ἐπισταμένη πλέον· καὶ πρὸς τούτοις ἅπασιν ἁγιωτάτη καὶ φρικωδεστάτη, καὶ τοσούτων γέμουσα ἀποῤῥήτων, καὶ τοσαῦτα κομίζουσα ἀγαθὰ, ἃ τοὺς μετὰ ἀκριβείας καὶ προθυμίας λαβόντας καὶ διαφυλάττοντας οὐκ ἔνι λοιπὸν ἀνθρώπους εἶναι, οὐδὲ ἐπὶ τῆς γῆς μένειν, ἀλλ' ἀνωτέρω πάντων ἑστάναι τῶν βιωτικῶν, καὶ πρὸς τὴν ἀγγελικὴν μεθαρμοσαμένους λῆξιν, καθάπερ τὸν οὐρανὸν, οὕτω τὴν γῆν οἰκεῖν. — Aehnlich Augustinus

Tract. 36. in Ioh.: in quatuor evangeliis seu potius in quatuor libris unius evangelii sanctus Iohannes apostolus, non immerito secundum intelligentiam spiritalem aquilae comparatus, altius multoque sublimius aliis tribus erexit praedicationem suam, et in eius erectione etiam corda nostra erigi voluit. Nam caeteri tres evangelistae tanquam cum homine Domino in terra ambulabant, de divinitate eius pauca dixerunt, ipsum autem quasi piguerit in terra ambulare, sicut ipso exordio sui sermonis intonuit, erexit se non solum super terram et super omnem ambitum aëris et coeli, sed super omnem etiam exercitum angelorum, omnemque constitutionem invisibilium potestatum, et pervenit ad eum, per quem facta sunt omnia, dicendo: In principio erat verbum etc. Huic tantae sublimitati principii etiam caetera congrua praedicavit, et de Domini divinitate quomodo nullus alius est locutus. Hoc ructabat quod biberat. Non enim sine causa de isto in illo ipso Evangelio narratur, quia et in convivio super pectus Domini discumbebat. De illo ergo pectore in secreto bibebat, sed quod in secreto bibit, in manifesto eructavit. — Und Origines (Comm. p. 6. ed. Huet.): *τολμητέον τοίνυν εἰπεῖν ἀπαρχὴν μὲν πασῶν γραφῶν εἶναι τὰ εὐαγγέλια, τῶν δὲ εὐαγγελίων ἀπαρχὴν τὸ κατὰ Ἰωάννην· οὗ τὸν νοῦν οὐδεὶς δύναται λαβεῖν μὴ ἀναπεσὼν ἐπὶ τὸ στῆθος Ἰησοῦ . . καὶ τηλικοῦτον δὲ γενέσθαι δεῖ τὸν ἐσόμενον ἄλλον Ἰωάννην, ὥστε οἱονεὶ τὸν Ἰωάννην δειχθῆναι ὄντα Ἰησοῦν ἀπὸ Ἰησοῦ.* (Origenes will sagen, der Ausleger müsse so in den Geist des Johannes *eingehen*, daß Johannes als von Jesu erfüllt, als ein anderer Jesus erscheine). — Der fromme Ernesti nannte das Evangelium das Herz Christi. — Wobei wir nicht umhin können, zur Bezeichnung einer gewissen Geistesrichtung, die sich als die ächt theologische, allein vernünftige geltend machen wollte, aus einem Schriftsteller der letzten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts das Urtheil daneben zu stellen (Vogel, Joh. u. seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht, 1. Th. S. 26.): „Unser Ev. ist auf die Schwäche solcher Menschen berechnet, über welche der philosophische Geist nicht ausgegossen war (sic!). Es nutzt den Christen unserer Zeit wenig!" —

Das Auszeichnende in der johanneischen Darstellung besteht vornehmlich in der durch das Ganze sich hinziehenden Gleichmäßigkeit des Tones, in der heiligen Ruhe und Besonnenheit, in der erhabenen Einfalt, in der steten Vereinigung eines heiligen Ernstes mit einer heiligen Milde, und endlich in der tiefen Innigkeit der Liebe. Dazu kommt die Wahl der Gegenstände, daß nämlich vorzüglich diejenigen Thaten und Worte Christi erzählt werden, in denen ein tiefer, die innerste Natur des Menschen anregender Sinn liegt. Classisch ist in Bezug auf die wunderbare Beschaffenheit jener heiligen Urkunde die Stelle in Claudius (Wandsbecker Bote, Th. 1. S. 9. N. A.): „Am liebsten lese ich im Sanct Johannes. In ihm ist so etwas ganz wunderbares — Dämmerung und Nacht, und durch sie hin der schnelle zuckende Blitz! Ein sanftes Abendgewölk und hinter dem Gewölk der große volle Mond leibhaftig! so etwas schwermüthiges und hohes nnd ahndungsvolles, daß man's nicht satt werden kann. Es ist mir immer beim Lesen im Johannes, als ob ich ihn beim letzten Abendmahl an der Brust seines Meisters vor mir liegen sehe, als ob sein Engel mir's Licht hält, und mir bei gewissen Stellen um den Hals fallen und etwas ins Ohr sagen wolle. Ich verstehe lang nicht alles, was ich lese, aber oft ist's doch, als schwebt' es fern vor mir, was Johannes meinte, und auch da, wo ich in einen ganz dunkeln Ort hineinsehe, habe ich doch eine Vorempfindung von einem großen, herrlichen Sinn; den ich einmal verstehen werde, und darum greife ich so gern nach jeder neuen Erklärung des Evangelii Johannis. Zwar — die Meisten kräuseln nur an dem Abendgewölke, und der Mond hinter ihm hat gute Ruhe." — Wir haben schon oben bemerkt, daß diese Beschaffenheit des Evangelii sich aus der Natur des Charakters des Apostels, wie wir ihn oben geschildert haben, erklären lasse. Diese Behauptung würde man aber mißverstehen, wenn man sie so auffaßte, als sei Christi Lehrweise und Erscheinung eigentlich nur so gewesen, wie sie sich aus den drei ersten Evangelien ergiebt, und als habe erst der gemüthvolle Sinn und die gefühlvolle Anschauung des Apostels ein solches Ideal daraus geschaffen, wie er uns in seiner Schrift liefert. Dann wäre Johannes größer als Christus. Schon aus den oben erwähnten Zügen seines früheren Lebens geht hervor, daß er vor seiner Vereinigung mit dem Erlöser wahrlich den Sinn nicht besaß,

der sein Evangelium durchweht. Wir sehen uns also darauf geführt, daß so viel von dem göttlichen Sinne und dem Geiste, der den Erlöser erfüllte, auf den vertrauten Jünger durch den näheren Umgang überging, daß sich jetzt in seinen Schriften nur eine von dem Göttlichen ganz überwältigte und durchdrungene Eigenthümlichkeit offenbart; weil aber schon seine Natur gerade mehr für das Sinnige, Gemüthvolle empfänglich war, so wird sein Durchdrungenseyn vom Göttlichen mehr bemerklich. Außerdem kommt auch noch dies in Betracht, daß solche Naturen, wie die des Johannes, vermöge der hingebenden Weichheit, die ihnen eigen ist, weit eher eine fremde Eigenthümlichkeit sich aneignen und in sich aufnehmen, so daß wir mit ziemlicher Sicherheit schließen können, daß auch Johannes mehr als irgend ein anderer Apostel seine Sprache nach der Ausdrucksweise Christi gebildet hatte, wobei jedoch stets festzuhalten, daß er eben nur diejenige Seite in Christo sich aneignete, die gerade mit seiner Natur in Uebereinstimmung stand. Schon Grotius macht die geistreiche Bemerkung, daß Johannes mehr φιλιήσους, Petrus mehr φιλόχριστος gewesen sei, daß dieser mehr den Messias in Christo geliebt habe, jener mehr die ganze göttlich-menschliche Person des Erlösers. Er vergleicht dabei, was Plutarch (vita Alex. c. 47.) von den beiden Freunden Alexanders, von Hephästion und Kraterus sagt, jener sei φιλαλέξανδρος, dieser φιλοβασιλεὺς gewesen. In dieser Bemerkung liegt dann eben auch, daß Johannes vermöge seiner hingebenden Natur, die sich mehr an die ganze göttlich-menschliche Erscheinung Christi anschloß, sich mehr nach Christi Persönlichkeit bildete, vieles davon in sich aufnahm.

Besondere Eigenthümlichkeiten der johanneischen Erzählungsweise sind nun diese: 1) Er individualisirt die Verhältnisse mehr als die übrigen Evangelisten, so daß sie anschaulicher werden. Er bezeichnet die Oertlichkeit genauer, Joh. 1, 28. 4, 5. 5, 2. 6, 59. 10, 23. u. a. Er bezeichnet die Zeit, Cap. 4, 6. 5, 9. 6, 4. 7, 2. u. a. Er bezeichnet die Persönlichkeiten, C. 11, 5. 12, 20. 18, 10. 7, 25, 20. Er erwähnt die Sitten, C. 2, 6. 4, 9. 18, 39. 19, 31. u. a. Er erwähnt Gebehrden und Affecte, C. 8, 6, 8. 11, 35, 38. 2) Er ist mehr bemüht, Reden Christi mitzutheilen als Werke zu erzählen. 3) Er theilt weniger Gnomen und einzelne bildliche Aussprüche Christi mit als zusammenhängende Gespräche. 4) Er schließt häufiger eigene Bemerkungen und Erläuterungen an die Erzählungen an,

Joh. 2, 21. 6, 64. 7, 39. 10, 6. 12, 33, 41. (1, 16. 3, 16, 31. [?]). — Charakteristisches der johanneischen Sprache ist z. B. folgendes: 1) Gewisse stets wiederkehrende Lieblingswörter, *μαρτυρία*, *δόξα*, *ἀλήθεια*, *ζωὴ αἰώνιος*, *μένειν*, *ἐκεῖνος* u. a., für welche indeß wohl auch Christus im Aramäischen immer dieselben Ausdrücke gebrauchte, so daß das Charakteristische darin bestehen würde, daß Johannes gerade diese so festhielt, und sich auch selbst aneignete, denn die Diction der Briefe ist der des Ev. ähnlich. S. z. B. d. Anm. über *μένειν* zu C. 5, 37. Auch ganze Phrasen kehren bei Johannes gleichförmig für gewisse Ideen wieder, z. B. Joh. 14, 3, 14. 15, 7. 16, 23, 24., vgl. über *μένειν* zu C. 5, 37. 2) Er wiederholt gern zur Verstärkung negativ, was er vorher positiv sagte, Joh. 1, 3, 20. 15, 6. 1 Joh. 2, 27. 3) Er verbindet die Sätze lose und ungenau durch öfteres *καί*, 3, 14. 8, 21. und *οὖν* 9, 41., seltner durch *δέ*. 4) Er umschreibt gern das verb. fin. durch *εἶναι* mit dem Partic., Joh. 3, 23, 24, 27, 28. u. a. 5) Er erzählt gern, um der Lebhaftigkeit willen, im Präs. 1, 29, 44. 9, 13. 6) Es findet eine große Abundanz des Pronomens statt, 6, 71. 7, 4, 7. 9, 39. 7) Nach einem das Folgende hervorhebenden Demonstr. folgt *ἵνα*, C. 15, 8. 17, 3. 1 Joh. 4, 17. Ueber diese Spracheigenthümlichkeiten wie auch über die Erzählungsweise s. Stronck, specimen de doctrina et dictione Iohannis Apostoli ad Iesu doctrinam dictionemque exacte composita, Trai. ad Rhen. 1797. Diesen Endzweck erfüllt der Verf. weniger, allein er giebt eine Anzahl johanneischer Worte und Redensarten. — Schott, Isagoge in N. T. S. 150. — Ferner Daniel Schulze, Der schriftstellerische Charakter des Johannes, Leipz. 1803.; indeß ist hier der Gegenstand weder ausführlich noch planmäßig behandelt. Sehr geordnet und gründlich ist Seyffarth, Beitrag zur Specialcharakteristik der johanneischen Schriften, Leipz. 1823, besonders brauchbar für die Charakteristik der Darstellung oder Ausführung.

§. 5. Von den Quellen des Evangelii Johannis.

Die allgemeinere Ansicht über die Quelle der drei ersten Evangelien ist nunmehr die, daß sie aus einer stehend gewordenen mündlichen Ueberlieferung und einzelnen niedergezeichneten Diegesen einzelner Begebenheiten zusammengesetzt worden seien. Bei einzelnen in sich abgegränzten Thatsachen, bei Gleichnissen, gedankenvollen kur-

zen Sinnsprüchen, woraus der Inhalt der drei ersten Evangelien besteht, läßt sich eine solche Entstehung sehr natürlich denken. Nicht so bei längeren Reden Christi, welche Johannes giebt. Diese konnten kaum in stehender Ueberlieferung sich fortpflanzen, und hätten sie sich so im Munde des Volkes fortgepflanzt, so dürften sie wohl den eigenthümlichen, überschwenglichen Charakter, den sie nach Johannis Darstellung an sich tragen, verloren haben. So bliebe nur übrig, entweder daß Johannes sich die Reden Christi aufgezeichnet habe, wie denn auch Mehrere annehmen, Michaelis, Süßkind, Bertholdt (Verosimilia de origine ev. Ioh. p. 16. und in der Einl. zum N. T.), welcher letztere will, daß er sie in aramäischer Sprache aufzeichnete, und später ins Griechische übersetzte. Oder man müßte annehmen, daß Johannes bloß aus dem Gedächtniß den Inhalt seines Evangelii niederschrieb. Den ersten Fall anzunehmen, könnte der Natur so einfacher Gemüther, wie die Apostel waren, zuwider scheinen, da solche einfache Menschen sich nur den unmittelbaren Eindrücken zu überlassen pflegen. Das Andere scheint die Relationen des Evangelisten unsicher zu machen, denn er konnte sie schwerlich, wenn er sie erst im hohen Alter niederschrieb, mit völliger Treue wiedergeben. Sehen wir auf den geschichtlichen Charakter der Erzählungen und Reden, so können wir nicht verkennen, daß sie ein hohes Gepräge der Zuverlässigkeit an sich tragen. Die erzählten Gespräche Christi mit Menschen der verschiedensten Gattung sind durchaus treue Charakterschilderungen, in denen mit der detaillirtesten Genauigkeit Züge angegeben werden, welche den strengsten Anforderungen der psychologischen Kritik Genüge thun, vgl. das Gespräch mit Nikodemus, mit der Samariterin, besonders die Erzählung von dem Blindgebornen, C. 9. Ueberhaupt haben viele Erzählungen die lebendigste Anschaulichkeit durch das Eingehen auf die kleinsten Nebenumstände. So die angeführte Erzählung C. 9. und die Geschichte von Lazarus Erweckung, C. 11. Ferner die verschiedenen Personen, welche redend eingeführt werden, sind gewöhnlich genau unterschieden, Joh. 8, 31, 32. 12, 20. 7, 20. 25. 11, 36. 37. Endlich Johannes legt nicht seine späteren Einsichten erklärend den dunkleren Aussprüchen Christi unter, sondern liefert diese ganz so undeutlich wie sie damals, als Christus sie aussprach, den Jüngern erschienen, Joh. 2, 21. 7, 39. 8, 27. 11, 13. u. a. Wenn nun die Darstellungen des Johannes so viel historische Treue verrathen,

wie wurde er in den Stand gesetzt, so zuverlässige Relationen zu verfertigen? Wenn wir uns an die Verheißungen halten, die Christus seinen Jüngern für ihre Amtsthätigkeit gab, so möchten diese allein schon ausreichen, jene Frage genügend zu beantworten. Christus verheißt nämlich seinen Jüngern einen außerordentlichen innern Beistand, durch welchen auch ihr Gedächtniß gekräftigt werden sollte, so daß ihnen alles, was sie von ihm gehört, wieder zurückgerufen werden würde, Joh. 14, 26. Einer solchen außerordentlichen Stärkung ihres Gedächtnisses bedurften sie um so mehr, da während der Zeit ihres Umganges mit dem Erlöser ihre Fassungskräfte noch so ungeübt waren, daß sie den Sinn vieler Aussprüche nicht verstanden, Worte aber, die man nicht versteht, entgehen auch wieder leichter dem Gedächtnisse. Wogegen, wenn wir uns nachmals bei den Aposteln überhaupt eine außerordentliche Erregung und Erleuchtung ihres innern Lebens denken, auch sehr natürlich damit verbunden gedacht werden kann ein Erwachen der früheren leiseren Eindrücke der Reden Christi, und damit eine Erinnerung an diese selbst. Was übrigens Johannes insbesondere betrifft, so läßt es sich denken, daß ein so empfängliches Gemüth, wie das seinige, gerade die geheimnißvolleren und innigeren Aussprüche, schon vermöge einer natürlichen Neigung, sich mehr angeeignet und tiefer eingeprägt habe. Wenn gleich wir nun auf diese Weise darthun könnten, daß Johannes getreue, zuverlässige Nachrichten über das Leben, Lehren und Würken Jesu zu geben vermochte, so ist doch kein Grund, warum wir die Annahme völlig ausschließen sollten, daß er auch schriftlich Manches von den Reden Jesu aufbewahrt habe. Wenn einige der Reden der alttestamentlichen Propheten von ihren aufmerksamen Zuhörern aufgezeichnet wurden, warum sollte nicht der Jünger, der so eifrig an seinem göttlichen Meister hing, einige ihm besonders denkwürdige Reden aufgezeichnet haben? Freilich wäre hier zunächst zu untersuchen, ob wohl die תַּלְמִידִים, die Schüler der Rabbinen, Aussprüche ihrer Lehrer aufzuzeichnen pflegten. R. Abba soll die Aussprüche seines Lehrers Ben Jochai aufgezeichnet haben, doch dies ist eine unzuverlässige Tradition. Die Aussprüche der Rabbinen in der Mischna scheinen meist aus mündlicher Ueberlieferung genommen. Indeß wird doch auch im tr. Taanith, c. 2. ein älteres Werk desselben Namens Taanith angeführt. Allerdings darf man auch für die Annahme schriftlicher Quellen des Johannes sich auf die Stelle

Joh. 14, 31. berufen, indem diese ganz detaillirte Wendung der Rede Christi in den Worten ἐγείρεσθε ἄγωμεν ἐντεῦθεν, welche auch für den Sinn des Ganzen unbedeutend ist, sich wohl kaum im Gedächtniß so viele Jahre aufbewahrt hätte, und überhaupt den Charakter einer baldigen Aufzeichnung an sich zu tragen scheint. Eben so das Abgebrochene in der Rede Joh. 6, 62. und das Seltsame des Ausdrucks in 8, 25., welches wohl nur bei baldiger Aufzeichnung gerade so aufbehalten wurde.

§. 6. Ueber die Aechtheit des Evangelii Johannis.

Wer einerseits den Geist des Evangelii Johannis erkannt und in sich aufgenommen hat, andererseits die geschichtlichen Verhältnisse und die dogmatischen Geistesrichtungen der ersten christlichen Zeit kennt, wird — selbst wenn uns bestimmte geschichtliche Zeugnisse über den Verfasser fehlten und wir in dieser Hinsicht nur Vermuthungen hätten — nicht läugnen können, daß nach dem, was wir von Johannes aus der Geschichte wissen (und darunter wird man doch einige Nachrichten aus dem Evangelio selbst, wenn es auch würklich untergeschoben wäre, mit begreifen müssen, da mit Vielem, was das Evangelium über Johannes enthält, die kirchliche Ueberlieferung so völlig übereinstimmt), der Apostel Johannes derjenige ist, dem man am natürlichsten die Abfassung des Evangelii zuschreiben kann, wogegen der Ursprung desselben von irgend einem Andern, bei den ganz anders beschaffenen Geistesrichtungen jener Zeit, sehr schwer erklärlich seyn würde. Denn eben so sehr wie einer äußerlich judaistischen Richtung ist es auch einer speculativ-gnostischen entgegengesetzt, wie dieses am besten die gezwungenen Erklärungen des Evangelii von den Gnostikern zeigen; und es läßt sich kein einziges Geistesproduct aus den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche aufweisen, das eine Parallele zu dem Geiste des johanneischen Evangelii lieferte.

Die älteste Kirche ist über die Aechtheit des Evangelii einstimmig gewesen. Nur einige und dazu ganz unbedeutende häretische Parteien haben es verworfen und aus keinen andern als dogmatischen Gründen, welche ihnen die Kühnheit gaben, mit willkührlicher Kritik die Schriften, die ihren Ansichten entgegen waren, für unächt oder doch für ungöttlich zu erklären. Am ausgezeichnetsten durch kritisches Urtheil sind vor allen Kirchenlehrern der alten Zeit

Origines und Eusebius, welche beide sich ganz unbedingt über die Aechtheit des Evangelii erklären. Eusebius in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts, welcher die christlichen Religions-Schriften in *ὁμολογούμενα, ἀντιλεγόμενα* und *νόθα* theilte, setzt das Evangelium Johannis unter die *ὁμολογούμενα* oder allgemein für ächt anerkannten (hist. eccl. 3, 24.), und an einer andern Stelle sagt er: *φέρε δὲ καὶ τοῦδε τοῦ ἀποστόλου τὰς ἀναντιῤῥήτους ὑποσημηνώμεθα γραφάς. Καὶ δὴ καὶ τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον, ταῖς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν διεγνωσμένον ἐκκλησίαις, πρῶτον ἀνομολογείσθω*; womit vgl. das Ende von S. 24.

Die einzigen Gegner der Aechtheit des Evangelii aus der ältern Zeit, welche es bestimmt für unächt erklären, sind die Aloger, eine kleine Secte gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts. Wie Epiphanius (haeres. 51.) berichtet, so verwarfen sie das Evangelium und die Offenbarung Johannis, und gaben den Kerinth für den Urheber des Evangelii aus. Der Charakter dieser Secte, welche, alles Ueberschwengliche bestreitend, einer niedern Verstandesrichtung folgte, zeigt hinlänglich, daß sie zu jener verwegenen Kritik nur ein dogmatisches Interesse verleitete, und wenn man nun überdies die Leichtfertigkeit dazunimmt, mit welcher in jener ersten Zeit die verschiedenen Secten diejenigen biblischen Schriften, welche ihnen entgegen waren, zu verwerfen pflegten, so kann der Widerspruch der Aloger gegen die Aechtheit des Evangelii von gar keiner Bedeutung erscheinen. Sie wurden überdies durch eine Gegenschrift des gelehrten Bischofs Hippolytus im Anfange des dritten Jahrhunderts widerlegt. — Auch der Gnostiker Markion, welcher einen absoluten Gegensatz zwischen dem alten und neuen Testamente behauptete, verwarf das Evangelium Johannis, schon deswegen, weil es von einem palästinensischen Juden herrührte, und des Markion Lehre von der gänzlichen Verschiedenheit der alttestamentlichen und neutestamentlichen Offenbarung so wenig begünstigte. Es ist indeß dabei keineswegs wahrscheinlich, daß Markion es für untergeschoben hielt. Wenn er keine andern neutestamentlichen Schriften, als die paulinischen Briefe gelten ließ, so erklärte er dadurch nicht die andern biblischen Schriften für untergeschoben, sondern nur für keine wahren Offenbarungsschriften.

Die kritischen Versuche, welche in der neuern Zeit die Aechtheit des Evangelii Johannis zu bestreiten suchten, sind ebenfalls zum

Theil durch ein dogmatisches Interesse veranlaßt, welches das Göttliche, Uebernatürliche und Außerordentliche so viel als möglich aus den Offenbarungsurkunden zu entfernen suchte. Die Hauptwerke, welche, nachdem der Engländer Evanson vorangegangen war (the dissonance of the four generally received evangelists and the evidence of their respective authenticity examined, Ipswich, 1792. S. Eichhorn allg. Bibl. der bibl. Litt. B. 5.), unter den Deutschen die Aechtheit des Evangelii in Zweifel zu ziehen suchten, waren: Vogel, der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht. Hof 1801. Ballenstedt, Philo und Johannes mit besonderer Hinsicht auf die Frage, ob Johannes der Verfasser der ihm zugeschriebenen Schriften seyn könne. Göttingen 1812. Der wichtigste Bestreiter der Aechtheit ist jedoch in der neuern Zeit Dr. Bretschneider in seinem Buche: Probabilia de evangelii Ioannis indole et origine. Lips. 1820.

Wenn wir nun die geschichtlichen Zeugnisse für die Authentie des Evangelii zusammenstellen, so gehen wir von den Zeiten des zweiten Jahrhunderts aus, und verfolgen die Belege darüber bis auf die früheste Zeit der christlichen Kirche. Zuerst können wir ein Zeugniß entlehnen von den Secten des zweiten Jahrhunderts, und von einem Feind des Christenthums. Das Evangelium wurde für johanneisch anerkannt von den Gnostikern. Daß Valentinus selbst Ausdrücke daraus entlehnt habe, läßt sich freilich nicht mit völliger Sicherheit beweisen. Auch haben wir ja nur wenige Bruchstücke von ihm übrig. Da wir indeß bei seinen Schülern das Evangelium allgemein angenommen finden, so wird es dadurch wahrscheinlich, daß auch die valentinianischen Ausdrücke λόγος, ἀρχή, μονογενής, ζωή u. a. aus den johanneischen Schriften entlehnt waren. Sein Schüler Herakleon verfaßte in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts einen Commentar über das Evangelium, in welchem er die gnostischen Grundsätze damit in Verbindung zu bringen suchte. Gewiß würden die rechtgläubigen Kirchenväter, statt die gnostischen Verdrehungen der biblischen Aussprüche zu widerlegen, die Unächtheit des Evangelii selbst dargethan haben, wenn dieses möglich gewesen wäre. — Auch die Anhänger des schwärmerischen Montanus in Phrygien am Ende des zweiten Jahrhunderts benutzten die Aussprüche Christi von der Ausgießung des heiligen Geistes, die sich im 16. Capitel des Evangelii Johannis fin-

den, zur Vertheidigung ihrer Ansicht von der fortgehenden Prophetie, obwohl man, wie Dr. Bretschneider richtig bemerkt, nicht sagen kann, daß Montanus sich den Namen Paraklet beigelegt habe. Auch bei Bestreitung dieser Gegner berufen sich die Kirchenväter nirgends auf die Unächtheit des Evangelii. — So läßt sich auch darthun, daß Kelsus, der epikureische Spötter, der um das Jahr 140 eine Schrift λόγος ἀληθής gegen das Christenthum schrieb, von welcher Origines in seinem Buche contra Cels. Bruchstücke aufbewahrt hat, das Evangelium Johannis kannte: z. B. beruft er sich (c. Cels. II. 36.) darauf, daß, wie er sich spottend ausdrückt, aus Christi gekreuzigtem Körper gleichsam ein Ichor geflossen sei. Wozu Origines sagt: ἐκεῖνος μὲν οὖν παίζει, ἡμεῖς δὲ ἀπὸ τῶν σπουδαίων εὐαγγελίων, κἂν μὴ Κέλσος βούληται, παραστήσομεν. Nun wendet Dr. Bretschneider ein, es sei ja hier nicht Kelsus, sondern Origines, der sich auf die Bibelstelle berufe. Allerdings, aber Origines rechtfertigt das Factum aus dem Evangelium als wahrer Urkunde, während Kelsus die Vorstellung lächerlich macht, die er doch aus keinem andern als aus dem johanneischen Evangelium kennen konnte. (S. über Kelsus Zeugnisse die Schrift von Hemsen S. 54 ff.)

Unter den Kirchenlehrern des zweiten Jahrhunderts, welche Stellen des Evangelii anführen, erwähnen wir zuerst den Athenagoras, dessen Apologien um das Jahr 170 geschrieben sind. Wenn er (pag. 10. ed. Col.) sagt: ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ· ὄντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ, so hatte er höchst wahrscheinlich die Stelle Joh. 10, 30 und 38 vor Augen. — Es ist nächstdem zu erwähnen Justinus Martyr, der auf seinen Reisen wohl auch nach Klein-Asien gekommen war, und die johanneischen Schriften kennen lernen konnte. In seiner apolog. II. p. 94. ed. Colon. (er verfaßte seine Schriften in den Jahren 140—165) sagt er: καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν, ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν· ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστι. Offenbar enthält diese Stelle eine Anführung aus Joh. 3, 3—5. Bei dieser und auch bei andern Stellen anderer Kirchenlehrer, in denen so offenbar Citate aus dem bestrittenen Evangelio vorkommen, gebraucht nun Dr. Bretschneider die Auskunft, daß er sie aus einer Quelle ab-

leiten will, welche dem Pseudojohannes und den Kirchenlehrern gemeinsam war, sei es die Tradition oder seien es die ἀπομνημονεύματα ἀποστόλων, von denen Justin redet. Diese Auskunft sobald, abgesehen von den Citaten, das Vorhandenseyn des Evangelii Johannis auch nur wahrscheinlich gemacht worden ist, unnatürlich oder wenigstens in hohem Grade willkührlich. Wenn wir bedenken, daß wir über die Natur der justinischen ἀπομνημονεύματα gar nichts Sicheres festzusetzen vermögen, ferner daß unzweifelhaft eine mit dem Lehrtypus der drei ersten Evangelien übereinstimmende Schrift waren, in der sich also nur schwerlich johanneischartige Tradition erwarten läßt, so könnte jene Hypothese nur gelten, wenn sich auf gar keinem andern Wege erklären ließe, wie die Kirchenlehrer zu jenen Aussprüchen kamen. Auch würde, diese Auskunft einmal zugegeben, alsdann überhaupt kein Citat einer frühern Zeit aus dem Evangelio, sei es noch so übereinstimmend, für seine Aechtheit etwas beweisen können. Andere Stellen des Justinus, deren Beziehung auf johanneische Aussprüche eher dem Zweifel unterliegen könnte, die jedoch auch recht wohl für johanneisch gehalten werden können, sind apol. II. p. 64, wo er Christum sagen läßt: ὁ ἐμὲ ἀκούων ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με, vgl. Joh. 13, 24 und ib. p. 316., wo Justinus von Johannes dem Täufer sagt: οἱ ἄνθρωποι ὑπελάμβανον αὐτὸν εἶναι τὸν Χριστόν· πρὸς οὓς καὶ αὐτὸς ἐβόα, οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος, vgl. Joh. 1, 20, 23. Auch spricht Justinus so von der Gottheit Christi, daß es wahrscheinlich ist, er habe dabei das Evangelium Johannis vor sich gehabt. Er sagt apol. I. p. 74.: ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσπότην Θεὸν καὶ υἱὸς ὁ λόγος ἐστίν. ὃς τίνα τρόπον σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν, ἐν τοῖς ἑξῆς ἐροῦμεν. Und apol. I. p. 44.: ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱὸς, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε. Justin bemerkt auch ausdrücklich, indem er seine höhere Ansicht von der Natur Christi der niederen ebionitischen entgegensetzt, er folge dabei nicht ἀνθρωπείοις διδάγμασιν, sondern τοῖς διὰ Χριστοῦ διδαχθεῖσι (dial. c. Tryph. p. 267). — An Justin ist anzureihen Tatianus, sein Schüler. Wenn dieser (or. contra Graec. p. 145. ed. Col.) sagt: Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν κτλ., so kann man

im Hinblick auf das Prooemium des Evangelii Johannis anneh- … Ganz unzweifelhaft ist die Anführung (ib. p. 152.): ἡ ψυχὴ … ἑαυτὴν σκότος ἐστι, καὶ τοῦτο ἐστι τὸ εἰρημένον· ἡ σκοτία … φῶς οὐ κατέλαβεν, vgl. Joh. 1, 5. Auch hier will Dr. Bretschneider den Ausspruch aus der Tradition oder den ἀπομνημο- … μασιν ableiten. — Unzweideutig sind ferner die Anführungen aus … Evangelio, die sich in den dem Clemens untergeschobenen … cognitionen und Homilien finden, welche in das Ende … zweiten Jahrhunderts zu setzen sind. Recogn. l. VI. §. 9. … 551.: Amen, dico vobis, nisi quis denuo renatus fuerit ex … ua, non introibit in regna coelorum. Dieselbe Stelle in den … m. XI. §. 26. p. 698. Ferner recogn. l. II. §. 48. p. 514., … der Vers. Matth. 11, 27. anführt und hinzusetzt: revelat autem … ius patrem his, qui ita honorificant filium sicut honori- … ant patrem, vgl. Joh. 5, 23. In den Homilien heißt es ferner … m. 3. §. 52.: ἐγώ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς· ὁ δι' ἐμοῦ εἰσερχό- … νος εἰσέρχεται εἰς τὴν ζωὴν, ὡς οὐκ οὔσης ἑτέρας τοῦ σώζειν … ναμένης διδασκαλίας, vgl. Joh. 10, 9., und τὰ ἐμὰ πρόβατα … ούει τῆς ἐμῆς φωνῆς, vgl. Joh. 10, 27. — Minder sichere An- … hrungen aus Ignatius und Hermas s. bei Lardner, Glaub- … rdigk. der ev. Gesch. 2. Th. — Ein besonders wichtiges Zeugniß … ferner das des Theophilus von Antiochien in seiner um … s Jahr 170 abgefaßten Apologie. Er sagt (p. 110. ed. Col.): … εν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ, καὶ πάντες οἱ πνευ- … τόφοροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος· καὶ ὁ λό- … ς ἦν πρὸς τὸν θεὸν κτλ. Da Dr. Bretschneider sich hier … ht bloß auf ein Citat aus den ἀπομνημονεύμασιν oder aus der … adition berufen kann, so giebt er an, da Theophilus auch … xandrinische Grundsätze gehabt habe, so habe er sich leicht über- … den können, dies Evangelium für ächt zu halten. Allein bei Theo- … ilus findet sich nichts von alexandrinischer Gnosis, er nähert sich … seiner Schrifterklärung eher der gesunden Methode der antioche- … schen Schule. Fühlend nun, daß diese Auskunft doch gar zu ge- … cht ist, fügt Dr. Bretschneider die Bemerkung hinzu, viel- … cht sei unter dem Johannes nicht der Apostel, sondern der Pres- … ter gemeint, und überdies sei ja auch Theophilus stellenweise … terpolirt.

Wir haben indeß noch ein bedeutenderes Zeugniß als alle an-

gegebenen in den Schriften des Irenäus, der am Ende des zwei-
ten Jahrhunderts Bischof von Lyon war. Dieser Mann war ein
Freund und Schüler des Polykarpus, des Bischofs von Smyrna,
welcher den Unterricht des Apostel Johannes selbst genossen hatte.
Irenäus erzählt, daß er oftmals den Reden jenes greisen Jüngers,
des Polykarpus, zugehört habe, in denen derselbe die Belehr-
rungen des Apostels mitgetheilt. Wenn nun dieser Irenäus, der
noch dazu Bischof in einer Gemeinde war, die mit dem proconsula-
rischen Asien stets in Zusammenhang blieb, sich ohne alles Bedenken
über die Aechtheit des Evangelii Johannis ausspricht, wie er es in
jener Hauptstelle, adv. haer. l. 3. c. 1., vgl. l. 3. c. 11., thut,
wie sollte man meinen, daß er hiebei einer absichtlichen oder unab-
sichtlichen Täuschung über den wahren Urheber der lieblichen Ur-
kunde unterlegen habe? Gegen dieses wichtigste und unbestreitbare
Zeugniß bringt der neueste Bestreiter der Aechtheit des Evangelii
keine andern Gründe vor, als diese: 1) Irenäus sage selbst, daß
er nur in früher Jugend den Polykarpus gekannt habe. Allein
wenn dem auch so ist, so wird er doch schon als Jüngling, ja selbst
als Knabe habe erfahren können und müssen, ob der seiner Gemeinde
so theure Apostel gar keine schriftliche Urkunde über die evangelische
Geschichte hinterlassen habe. Dazu kommt, daß Irenäus auch
angiebt, daß er die mündlichen Vorträge, die ihm vom Johannes
überliefert worden, mit den schriftlichen ganz übereinstimmend (ἀπήγ-
γελλε πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς) gefunden habe. Auch sagt
er ausdrücklich, daß er sich alles tief ins Gemüth geprägt, und fleißig
wieder überdenke (hist. eccles. l. 5. c. 20.). Er hatte also unstrei-
tig in der Zeit, wo er den Polykarpus hörte, Urtheil genug, um
seine Reden zu verstehen und aufzufassen, was auch aus der Art
hervorgeht, wie er in den von Eusebius ausgezogenen Fragmen-
ten des Briefes an Florinus über seinen Umgang mit dem alten
Bischof spricht. 2) Bemerkt Dr. Bretschneider, daß Irenäus
von keinen historischen Gründen geleitet die vier Evangelien für ächt
gehalten habe, sondern nur aus dem dogmatischen Grunde, den er
l. 3. c. 11. angiebt, es müßten vier Evangelien seyn, quoniam
quatuor regiones mundi sunt et quatuor principales spiritus.
Wer aber, der die Gewohnheit der Kirchenväter kennt, für alles in
der Offenbarung Gegebene mystische Gründe aufzusuchen, wird
meinen können, daß jener Grund allein den Irenäus zur An-

nahme der vier Evangelien bestimmt habe? Hätte er nicht darauf bestanden, das geschichtlich Gegebene durch mystische Gründe zu rechtfertigen, so hätte er wohl eher 3 oder 7 Evangelien angenommen. Wie hätte er überdies darauf kommen sollen, historische Gründe für die Aechtheit anzugeben, da er nicht die mindeste Veranlassung dazu hatte? — Das Zeugniß des Irenäus erhält übrigens dadurch noch mehr Gewicht, daß er das größte Interesse gehabt haben müßte, die Unächtheit des Evangelii zu erweisen, indem die Gnostiker, die er bekämpfte, sich besonders darauf zu stützen pflegten, und daß zweitens der Geist dieses Evangelii nicht wenig mit den sinnlicheren, chiliastischen Vorstellungen des Irenäus in Widerspruch stand.

So haben wir denn die Zeugnisse für die Aechtheit des Evangelii Johannis bis auf die Zeit seiner Schüler zurückgeführt. Und die Anführungen daraus, die wir aus den ältesten Kirchenlehrern beigebracht haben, erhalten um so größere Bedeutung, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie viel weniger jene Menschen in der ersten Zeit der Kirche zum Citiren von Büchern und selbst zum Lesen geneigt waren, denn eine spätere Zeit. Man hielt sich lieber an das lebendige Wort. So sagt Irenäus (Euseb. hist. eccl. V. 20), daß Polykarp in seinen Predigten die mündlichen Lehren des Johannes mitgetheilt habe. So sagt Papias (Euseb. hist. eccl. III. 39.), er habe lieber die mündlichen Ueberlieferungen der Apostel gesammelt, *οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.* Auch war damals die Verbreitung schriftlicher Urkunden viel schwieriger, und, wenn man anführte, hielt man sich weniger genau an die Worte, wie Clemens Alex. an einer Stelle ausdrücklich bemerkt, die *ἑτεροιότης* seiner Citate von den Schriftstellern dürfe nicht befremden, da er sich mehr an die Sache als an die Worte halte.

So viel über die äußeren Zeugnisse für die Authentie des Evangelii, die inneren haben wir schon in den andern Theilen der Einleitung dargelegt. Was nun die Behauptung von Widersprüchen, Unrichtigkeiten, unauflöslichen Dunkelheiten in einzelnen Stellen des Evangelii betrifft, woraus die Unächtheit hervorgehe: so wird die Widerlegung davon durch eine richtige Exegese derselben gegeben werden. Speciellere Berücksichtigungen der Bretschneiderschen zum Theil würklich scharfsinnigen, zum Theil aber auch sophistischen Be-

streitungen des Einzelnen finden sich in den Gegenschriften, welche gegen die Probabilia des Dr. Bretschneider erschienen, und in den Recensionen. Unter den letzteren bemerken wir die von Dr. Paulus (Heidelb. Jahrb. 14. Jahrg. 2. Heft), welche zum Theil übereinstimmt, und die Bretschneiderschen Einwürfe verstärkt, und die in Bengels theol. Archiv, 5. Band, 1. St., welche gegen Bretschneider und gegen Paulus zugleich gerichtet ist. Unter den Gegenschriften sind die bemerkenswerthesten: 1) Stein, authentia ev. Ioh. contra S. V. Br. dubia vindicata, Brandenb. 1822. 2) Die Authentie der Schriften des Evang. Johannis von Hemsen, Schlesw. 1823. 3) Crome, Probabilia haud probabilia, oder Widerlegung der von Dr. Br. gegen die Aechtheit der joh. Schriften erhobenen Zweifel, Leiden und Leipzig 1824. Der Verf., der mit dieser Ausgabe, die allerdings an manchen bedeutenden Mängeln leidet, unzufrieden ist, will selbst eine bessere Bearbeitung herausgeben. 4) Usteri, Comm. crit., in qua evang. Ioh. genuinum esse ex comparatis 4. Evv. narrationibus de coena ultima et passione Christi ostenditur, Turici 1823. Gegen de Wettes Bedenklichkeiten s. Guericke, Beiträge, S. 59. ff. — Aus der frühern Zeit ist noch nahmhaft zu machen der gegen frühere Angriffe gerichtete, gründliche Aufsatz von Süßkind, Magazin für Dogmatik und Moral, St. 9.

§. 7. Die wichtigsten Commentatoren des Evangelii.

Zur Einleitung in das Evangelium dient: Dr. Wegscheider, vollständige Einleitung in das Evangelium Johannis, Gött. 1806. — Bertholdt, Verosimilia de origine ev. Ioh. in Opusc. ed. Winer, 1824.

1) Origines (st. 253), Comm. in ev. Ioh. Zu Hieronymus Zeiten waren 39 Tomi oder Abschnitte von Orig. Erkl. vorhanden; Eusebius sagt, es seien nur 22 auf seine Zeit gekommen. Wir haben nur Theile dieses großen Werks, obzwar nicht unbeträchtliche (Opp. Orig. ed. de la Rue, T. IV. Opera exegetica Orig., ed. Huet. T. I.). So wichtig dieser Comment. für die dogmatischen Ansichten des Orig. ist, und so schöne Stellen allgemein christlichen Inhalts er enthält, so sind doch diejenigen nur spärlich, welche im engern Sinne zur Exegese des Evangelii dienen.

2) Theodorus von Mopsuestia (st. 428), Apollinaris (400), Ammonius (250), Kyrill von Alex. (400). Von allen diesen finden sich bedeutende Fragmente in der Catena Patrum in Ev. Ioh. ed. Corderius, Antwerpiae, 1630. Sie sind zum Theil schätzbare exegetische Beiträge, vornehmlich die Bemerkungen des Ammonius.

3) Chrysostomus (st. 407), Homill. 87. in ev. Ioh. (ed. Morelli, T. II. ed. Montf. T. VIII.). Diese Homilien sind ausgezeichnet besonders durch einen großen Reichthum an praktischen Bemerkungen. Dabei erklärt Chrysost. den Text nach einer gesunden grammatisch-historischen Auffassung. Indeß wird dadurch auch hier der rein exegetische Gehalt geschwächt, daß Chrys. den Text allzugern zur Polemik gegen häretische Ansichten zu benutzen suchte.

4) Theophylakt (st. 1107), Comm. in 4. Evv. (ed. Venet. 4 Voll. V. 2.). Er hat das Bessere aus Chrys. und andern KVV. zusammengetragen, verbindet es gewöhnlich nach eigenem Urtheil, und folgt meistens der grammatisch-historischen Auslegungsweise.

5) Euthymius Zigabenus (nach 1118), Comment. in 4. Evv. ed. Matthiae, Lips. 1792. 4 Voll., in Vol. 4. Auch dieser Comm. ist aus älteren Kirchenvätern zusammengetragen, vieles ist aus Chrysost. Die Sammlung ist mit Auswahl veranstaltet, sehr vieles brauchbar.

6) Augustinus (st. 430), Tractatus 124. in Ioh. (ed. Antw. T. III.). Es sind dieses Homilien, in denen Aug. sehr weitschweifig, mit vielen Digressionen den Text erklärt. Für die grammatisch-historische Exegese enthalten diese Homilien weniger Brauchbares, vielmehr schöne allgemein christliche Bemerkungen.

7) Maldonatus (st. 1583), Comm. in 4. Evv. Par. 1668. 2 V. Einer der besten Ausleger der römischen Kirche. Er besitzt große Gelehrsamkeit, zumal patristische, und viel exegetisches Talent, welches sich nur ungern von den Fesseln seiner Kirche binden läßt, indeß dennoch davon gebunden wird.

8) Luther hat das Evangelium vom 1. bis 20. Cap., zum Theil aber nur bruchstückweise, commentirt, im 7. u. 8. Bd.

der Walchischen Ausg. Wo Luther in diesem Comm. nicht polemisirt, da commentirt er nicht das Evangelium — er lebt darin und führt es als einen göttlichen Lebensquell, für jeden der nach Leben dürstet, vor die Seele des Lesers. Auch trifft er bei der Auslegung gewöhnlich den rechten Punct, wenn er auch seine exegetische Ansicht nicht immer gehörig begründet und durchführt.

9) Melanchthon, Enarratio in ev. Ioh. (Opp. ed. Viteb. T. IV.), ein Collegienheft, von Caspar Cruciger herausgegeben. In einer Dedication an Herzog Moritz schreibt sich Cruciger das Werk selbst zu. Die Erklärungen sind natürlich. Im Ganzen waltet das dogmatische Interesse zum Nachtheil des exegetischen vor. Verschieden davon sind die kürzeren annotationes von Melanchthon, welche Luther 1523. herausgab.

10) Calvin, Comm. in ev. Ioh. (Opp. ed. Amstel. T. VI.). Calvins Comm. zu den 4 Evangelien sind weniger ausgearbeitet als die zu den Briefen, indeß zeichnet dieser große Reformator sich doch auch in diesem Werke als Exeget aus durch leichte, natürliche und dabei tiefe Erklärungen. Wir müssen ihm in Bezug auf exegetisches Talent vor seinen Nebenmännern den Vorzug zugestehen.

11) Beza, Comm. in N. T. Gen. 1565. — Tig. 1653. In den Evangelien entwickelt Beza noch mehr die Sprachkenntniß und den exegetischen Tact, den er besitzt, als in dem Comm. zu den Briefen. Indeß erläutert er nicht *alle* Schwierigkeiten, und dringt nicht tief genug in den geistigen Sinn ein.

12) Zwingli, Annotatt. in plerosque N. T. libros, Tig. 1581. Manche eigenthümliche Auffassungen.

Eine Art catena der Reformatoren liefert die schätzbare Sammlung von Marloratus, Expositio catholica N. T., Viviaci 1605., worin die besten Stellen aus Calvin, Melanchthon, Bucer, Musculus, Brentius u. A. zusammengetragen sind.

13) Grotius (st. 1645), Comm. in 4 Evv. Par. 1644. — Halae 1769. ed. Windheim. 2 V. Sein Comm. zu den Evangelien ist durch ungezwungene Exegese und einen Reich-

thum an antiquarischen und sprachlichen Bemerkungen, wie auch von Parallelen aus Profanscr., die freilich auch hier nicht immer am rechten Orte sind, ausgezeichnet.

14) Lampe (st. 1729), Comm. exegetico-analyticus in ev. Ioh., Amst. 1724. 3 V. Eine steife dogmatische, logisch-zersplitternde Methode, dabei aber eine ausgebreitete Gelehrsamkeit, viel Scharfsinn und warmer christlicher Geist, auch gewöhnlich gutes Urtheil.

15) Carl Christ. Tittmann (st. 1820), Meletemata sacra sive Comm. exegetico-critico-histor. in ev. Ioh., Lips. 1816. Im Ganzen eine recht leichte und natürliche Exegese; nur fehlt die Tiefe der Ideenentwicklung und Präcision.

16) Paulus, Comm. zum Evang. Joh. im 4ten Bande der 2. Ausg. des Comm. zu den Evangelien. Das Evangelium Johannis ist nur bis C. 11., bis zur Leidensgeschichte, commentirt. Dieser Commentar ist nicht ganz so ausführlich, wie der zu der Synopsis. Was und wie viel an diesen Auslegungen des Dr. Paulus auszusetzen ist, ist schon sonst hinlänglich gerügt worden. Eigenthümlich wird indeß diesem Commentar der Vorzug bleiben, durch antiquarische Gelehrsamkeit und große Combinationsgabe die Ort- und Zeitverhältnisse, wie auch sonst viele Personalitäten, ins Licht gesetzt zu haben. Das ganze niedere Gebiet des Lebens wird dadurch zu einem hohen Grade von Anschaulichkeit erhoben, während das höhere freilich leer ausgeht, ja öfters zur Karikatur verzerrt wird.

17) Kuinoel, Comm. in Ev. Ioh. 3. Aufl. 1826. Wie sehr auch an den Werken des Verfassers der Mangel des tieferen eigenthümlichen Eingehens in den Geist des Schriftstellers getadelt worden ist, so sind sie doch immer Repertorien, in denen mit Gelehrsamkeit und Urtheil die neueren (nicht so die älteren) exegetischen Hülfsmittel benutzt sind.

18) Lücke, Comm. zum Evang. Joh. 2 Bde. Bonn, 1820. 24. Der harte Tadel, welchen der erste Band dieses Werkes bei seinem Erscheinen erfuhr, wäre gewiß nicht so unbedingt wegwerfend gewesen, wenn nicht die christliche Gesinnung des Verfassers die Fehler in einem ungünstigeren Lichte hätte erblicken lassen. In dem zweiten Bande ist mit Recht das

große exegetische Talent, das gründliche Studium der Hülfsmittel und die Unbefangenheit des Urtheils anerkannt worden.

19) Olshausen, Biblischer Commentar zu sämmtlichen Schriften des N. T., II. Theil. Der geist- und gemüthreiche Ausleger der drei ersten Evangelien hat auch zur Erklärung dieses Ev. manchen dankenswerthen Beitrag geliefert.

20) Fikenscher, Biblisch-praktische Auslegung des Ev. Johannis. 1 B. 1831. Freilich nur eine populäre Erklärung, aber nicht bloß einfach und klar, sondern auch ziemlich genau auf den Gehalt eingehend.

Am empfehlenswerthesten für das Selbststudium dürften von den angegebenen Werken der Commentar von Calvin, von Grotius und der von Dr. Lücke seyn. Der ausführlichste ist der von Lampe. Außer den genannten Commentatoren möchten noch namhaft zu machen seyn: Erasmus, paraphrasis evang. Ioh. ed. Aug. T. II. Hammond, paraphrasis N. T. ed. Cler. Amst. 1698. Wolf, Curae philologicae in N. T. T. II. Heumann, Erklärung des N. T., Th. 3. u. 4. Bengel, Gnomon, Tub. 1759. Semler, paraphrasis et notae in evang. Ioh. Halae 1771. 2 T. Mosheim, Erklärung des Evang. Johannis, herausgegeben von Jacobi, Weimar 1777. Auch ist Lynars Paraphrase, Halle 1777., nicht unbrauchbar. — Lange's Werk möchte kaum eine Empfehlung verdienen.

Erklärung des Evangelii Johannis.

Capitel I.

V. 1. Alle Offenbarungsreligion beruht darauf, daß es ein heiligstes, höchstes Urwesen giebt, welches Anstalten getroffen hat, sich den Menschen kund zu thun. Von diesem und der Art, wie diese Offenbarungen an die Menschheit gekommen, hebt der Evangelist an, und führt so auch das Christenthum auf den Urquell aller von Gott an die Menschen geschehenen göttlichen Mittheilung zurück. — Es frägt sich, was *λόγος* bedeutet. Es kann mit Rücksicht auf die Grammatik allein erklärt werden, oder auch mit Hinsicht auf die Geschichte, d. h. auf den in der Zeit des Johannes gewöhnlichen Sprachgebrauch. In ersterem Falle sind zwei Auffassungen möglich: 1) *ὁ λόγος* kann die Bed. haben von *ἐπαγγελία*, wie im Hebr. דָּבָר auch diese Bed. hat, und in LXX. Sprüchw. 12, 25. durch *ἐπαγγελία* übersetzt ist. Das abstr. stände ferner für das concr., für *ὁ λεγόμενος*, *ὁ ἐπαγγελθείς*. So Laurentius Valla, Ernesti, Tittmann. Allein aus dem N. T. läßt sich dieser Sprachgebrauch nicht bestätigen; ferner wäre diese Metonymie hart; dazu kommt, daß der auszudrückende Begriff ein sehr geläufiger ist, und es auffallend wäre, wenn der Evangelist gleich am Anfange einen so seltenen Ausdruck dafür gebraucht hätte. 2) *ὁ λόγος* abstr. pro concr. für *ὁ λέγων*, wie schon Orig. sagt: *παρὰ τῷ ἀπαγγέλλειν τὰ κρύφια τοῦ θεοῦ*, eben so wie *τὸ φῶς* für *φωτίζων*, *ἡ ὁδός* für *ὁ δεικνύων τὴν ὁδόν*. An sich betrachtet ist diese Erklärung nicht unzulässig: „der Sprecher der Gottheit, der, welcher Gott offenbart, darstellt"; nur müßte der Begriff des Sprechers nicht zu flach genommen werden, nicht gleich Lehrer (wie Ecker-

mann, Justi, auch Storr), denn — abgesehen davon, daß dieser Begriff zu den sonstigen Prädicaten des Logos nicht passen würde — ließe er sich auch sprachlich nicht rechtfertigen, da λέγειν nicht geradezu „lehren" heißt, und λόγος nur abgeleiteterweise die Bedeutung „Lehre" hat. Vielmehr müßte man auf den Sprachgebrauch des Philo Rücksicht nehmen, welcher in Gott den Zustand des εἶναι und des λέγεσθαι „des sich Offenbarens" unterscheidet, bei welchem ὁ λέγων der sich offenbarende Gott ist (de sacrif. Cain, p. 148. Fr.). Wollte man das Wort nur in der gewöhnlichen schlichten Bedeutung „Lehrer" nehmen, so wäre es sehr auffallend, wenn Joh. für einen so gangbaren Begriff ein so gesuchtes Wort gebraucht hätte. —

Es drängt sich aber überhaupt dem exegetischen Gefühl die Bemerkung auf, daß Johannes von dem λόγος als von einem schon bekannten Begriffe spricht, daß er auf eine Idee hinweist, von der er voraussetzt, daß seine Leser sie sogleich mit diesem Worte verbinden würden. Und da sich nun würklich nachweisen läßt, daß in jener Zeit das Wort ὁ λόγος τοῦ θεοῦ einen bestimmten dogmatischen Begriff ausdrückte, und zwar einen solchen, der dem johanneischen ähnlich ist, so ist es so gut als gewiß, daß Johannes das Wort in dem in seiner Zeit üblichen bestimmten, dogmatischen Sinne nahm, so daß uns die Frage nach dem geschichtlichen Sprachgebrauche des Wortes wichtiger seyn muß, als nach seiner gramm. Bedeutung. Man könnte aber an eine zwiefache dogmatische Idee jener Zeit denken, welche Johannes hier berücksichtigt hätte. 1) λόγος kann die Eigenschaft Gottes, die Weisheit seyn, welche hier personificirt wird, in welcher Personification der Weisheit Gottes sowohl als des Wortes Gottes schon vorangegangen sind die Schriftsteller des A. T., Sprüchw. 9, 1. Ps. 33, 6. Sirach 1, 5. 24, 3. Nun herrschte bei den spätern Juden, und — wie man annimmt — wahrscheinlich auch bei den früheren, die Ansicht, daß gewisse Eigenschaften Gottes substantiell gesondert in Gott existirten, ohne deswegen von ihm verschieden zu seyn; diese Eigenschaften konnten sich nach jener Ansicht auch mit gewissen Menschen verbinden, wie denn auch die Kabbalisten annahmen, die חָכְמָה habe sich mit dem Messias verbunden. So heißt es auch Weish. Sal. 10, 16, 17.: εἰσῆλθεν (ἡ σοφία) εἰς ψυχὴν θεράποντος κυρίου, καὶ ἀντέστη βασιλεῦσι κτλ. und 7, 27.: καὶ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους

θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει. Auf diese Weise erklärt sich denn auch bei Joh. der 14. V.: ὁ λ. σὰρξ ἐγένετο, womit er sagen will: „die göttliche Eigenschaft der Weisheit hat sich in Jesu auf ganz besondere Art geoffenbart.“ Diese Erklärung findet sich bei Teller, Löffler, Eichhorn, Ammon, Stolz u. A. Bestritten ist sie vornämlich in Flatts Magazin für Dogm. u. Mor. St. 10. S. 1 ff. — Ihr steht folgendes vorzüglich entgegen: a) daß die Lehre von der Verbindung, κοινωνία, gewisser göttlicher emanirter Eigenschaften mit heiligen Menschen ganz etwas Anderes ist als die ἐνσάρκωσις des Logos, von der Johannes redet. b) Daß der Anfang des Evangelii alsdann eine große Tautologie wäre: „Im Anfang war Gottes Weisheit, diese göttliche Weisheit war bei Gott, und Gott war diese göttliche Weisheit.“ Der Evangelist hätte keine Veranlassung gehabt, die Identität des Logos mit Gott zu versichern, wenn er durch λόγος nur eine Eigenschaft bezeichnen wollte. — 2) Es kann auch durch den Logos eine Hypostase, ein mit Gott dem Wesen nach gleiches, aber der Form nach verschiedenes Wesen bezeichnet werden. Auch dann schlösse sich Joh. an den Sprachgebrauch der jüdischen Theologie seiner Zeit an. Wir finden im A. T. Andeutungen einer Unterscheidung Gottes, insofern er sich offenbart, und insofern er verborgen ist. Es findet sich ein Cyklus von Benennungen Gottes, welche wir als Umschreibungen betrachten, denen aber die Idee jener Unterscheidung zu Grunde liegt: טוּב יְהוָֹה die Fülle, der Reichthum Gottes, כְּבוֹד יְהוָֹה die Herrlichkeit, שֵׁם י״י der Name, als der Inbegriff aller Eigenschaften eines Wesens, פְּנֵי י״י das Antlitz Gottes. Bestimmter wird jene Unterscheidung bemerkbar in jener merkwürdigen Stelle, 2 Mos. 33, 20. u. 23., wo es heißt, das פָּנִים Gottes könne den Menschen nie offenbart werden, sondern nur das אֲחֹרָיו, der Rücken. Da nun in andern Stellen gewöhnlich das פָּנִים Gottes als die Offenbarung Gottes charakterisirt wird, wie wir sogleich sehen werden, so hat offenbar פָּנִים hier einen andern Sinn, welcher abzuleiten ist aus dem Gegensatz zu אֲחֹרָיו. Das Antlitz, als der geistigste Theil des menschlichen Körpers, ist bildliche Bezeichnung des Inneren, des Wesens Gottes, dagegen ist אֲחֹרָיו der Rücken bildliche Bezeichnung des Aeußerlichen, dessen was der Mensch erkennen kann. In dem Folgenden, V. 22., heißt es nun, Gott habe dem Moses, in Folge seiner Bitte, seine (die göttliche) Herrlichkeit, Fülle (und nach V. 19.

seinen Namen) offenbart, so daß dieser Ausdruck uns erklärt, was unter dem אֲדֹנָי zu verstehen ist. In demselben Abschnitte der mosaischen Geschichte finden wir auch noch jene Unterscheidung des verborgenen und des offenbaren Gottes darin ausgesprochen, daß Gott dem Mose auf die Bitte mit ihm zu ziehen antwortet, das göttliche פָּנִים (Angesicht, das worin das Innere des Menschen sich ausprägt) solle mitziehn (C. 33, 14.), wofür C. 33, 2. gesagt wird, der göttliche מַלְאָךְ solle mitziehn, von welchem es 2 Mos. 23, 21. heißt: Mein Name ist in dem Engel, d. i. der Inbegriff meiner Eigenschaften. Und wenn dieses dann wieder abwechselt mit dem Ausdrucke, Gott selbst werde mitziehn, so ist daraus nicht geradezu zu schließen, daß פָּנִים und מַלְאָךְ bloße Umschreibungen seien, denn eine solche Vertauschung beider Ausdrücke liegt ja im Charakter der Lehre, nach welcher der Offenbarer Gottes in gewisser Rücksicht von ihm verschieden, aber in gewisser Rücksicht, dem Wesen nach, mit ihm gleich ist. In Jes. 63, 9. finden wir dann den Offenbarer Gottes, von welchem alle Heilsanstalten der alttestamentlichen Oekonomie geleitet wurden, מַלְאַךְ פָּנָיו genannt, „den Engel des Angesichts," d. i. der Engel, in dem Gottes Wesen offenbar wird, wie des Menschen inneres Wesen sich in seinem Antlitz spiegelt. Womit übereinstimmt, daß der Messias Mal. 3, 1. Engel des Bundes heißt, indem eben der Messias seiner höheren Natur nach jenes bei der Gründung der alttestamentlichen Theokratie mitwürkende Wesen war. (S. über das hier Bemerkte besonders eine merkwürdige Stelle des R. Bechai zu 1 Mos. 22, 16. in der Dissert. v. J. H. Michaelis, de angelo Dei, Halae 1702., in welcher Dissert. überhaupt die ältere Ansicht über den Gegenstand niedergelegt ist. Vgl. desselben Dissert. de angelo interprete, Iob. 33, 23. Halae 1707.) — Eine andere Umschreibung Gottes, in der sich die oben erwähnte Idee ausspricht, ist die des דְּבַר יְהוָה, welches nach Ps. 33, 6. die Welt geschaffen hat (2 Petr. 3, 5.). Wie nämlich das Wesen des Menschen sich in seinem Namen, seinem Angesicht kund giebt, so sein Vermögen, seine Würksamkeit in seinem gebietenden Worte. Das Festprogramm von Olshausen, Ostern 1823., über Hebr. 4, 12, 13. entwickelt die Idee des göttlichen Sprechens. — Endlich spricht sich dieselbe Idee aus, wenn die Hebräer die Weisheit Gottes als die Repräsentantin des göttlichen Wesens und Würkens schildern, wie dies Sprüchw. 8, 23 ff. der

Fall ist, wo es von der Weisheit heißt, sie sei noch vor der Weltschöpfung geschaffen worden, sie sei die Werkmeisterin Gottes, u. s. w. Nach dieser Schilderung ist nämlich die Weisheit Gottes das Bewußtseyn, was Gott von der Fülle seines eigenen Seyns hat, und das nach außen hin thätig wird und die Welt als Abglanz seiner selbst hervorbringt. Diese im A. T. nur an wenigen Stellen bestimmter hervortretende Unterscheidung des offenbaren und des verborgenen Gottes findet sich nun viel bestimmter ausgeprägt in den Apokryphen, bei den chaldäischen Paraphrasten, in den kabbalistischen Schriften, und bei Philo. Daß sie jedoch bei diesen Schriftstellern nur das Resultat von Forschungen über alttestamentliche Stellen und von exegetischer Tradition sei, ist unwahrscheinlich. Vielmehr ist es weit wahrscheinlicher und zum Theil erwiesen, daß diese Schriftsteller verwandte Lehrsätze alter orientalischer Theosophie mit der jüdischen Dogmatik vermischten, wobei indeß festzuhalten ist, daß sie dies nicht gethan haben würden, wenn sie nicht in ihrer eigenen Religionslehre ähnliche Dogmen gehabt hätten. In mehreren orientalischen Religionssystemen findet sich nämlich in vielfachen Modificationen ausgebildet die Idee, daß das höchste Wesen an sich unbegreiflich und unzugänglich sei; der Mensch werde von einem Schwindel ergriffen, wenn er es zu fassen versuche, auch gebe es überhaupt von ihm zur Wesenwelt keinen Uebergang; daher mußte sich erst in Gott ein gewisser Uebergangspunct erzeugen, er mußte seine Fülle faßlich und mittheilbar machen, und dies geschah dadurch, daß aus ihm von Ewigkeit her ein ihm selbst gleiches Wesen hervorging, durch welches der verborgene Gott offenbar wurde. (S. Nitzsch, theol. Studien, 1. Bd., und meine Abhandlung über die speculative Trinitätslehre des Orients, Berlin 1826.). Diese Idee verbreitete sich aus dem östlichen Asien in dem Jahrhundert vor Christo nach Syrien, Kleinasien und Aegypten, so daß die jüdischen Theologen Veranlassung haben konnten, ihr Dogma mit jenem verwandten zu verschmelzen. — Aus den Apokryphen ist zu vergleichen, was Baruch 3, 36 ff. bis in das 4. Cap. von der σοφία sagt, ferner Sir. 1, 1—10. 24, 8., besonders Weish. 7, 22 bis 25., wo die Weisheit hypostatisch erscheint, als die Erstgeborne Gottes, die alles erzeugt hat, welche die εἰκὼν Gottes ist (vergl. Bretschneider Dogm. der Apokr., §. 36—49.). — Bei den chaldäischen Paraphrasten finden wir die Idee ganz ausgebildet, daß Gott

nie unmittelbar in der Welt würkend erscheine, sondern immer
vermittelt. Da nun 1 Mos. 1. und Ps. 33. das Wort Gottes
das die Würkungen Gottes Vermittelnde dargestellt wird, so
brauchten sie den Terminus מֵימְרָא oder דִּבּוּר, wenn sie von
Würkungen Gottes redeten. So sagen sie 1 Mos. 3, 8. 5 Mos.
12.: „die Stimme des Wortes Gottes redete," 1 Mos. 49,
übersetzt Targ. Jeruschalmi: „Ich warte nicht auf die
ung durch Simson oder Gideon, sondern auf die Erlösung
dein Wort, u. s. w." Allerdings kann man nicht beweisen,
sie sich unter dem Worte etwas hypostatisch von Gott Verschie-
nes dachten, allein der ganzen Entstehung dieser Ausdrucks
lag die Idee einer Unterscheidung zwischen dem verborgenen
offenbaren Gott zu Grunde, welche Ansicht sie höchstwahrschein-
aus den angeführten alttestamentlichen Stellen entlehnten; ob
ser Unterschied ein hypostatischer sei, mag ihnen selbst nicht zum
wußtseyn gekommen seyn. Für מֵימְרָא gebraucht besonders
than öfters שְׁכִינְתָא „die Wohnung der Herrlichkeit, gleichsam
Glorie," entsprechend dem hebr. כָּבוֹד, also der Inbegriff der
chen Eigenschaften, in welchem der verborgene Gott einen
gangspunct zur Mittheilung seines Wesens an die Welt
Auch wird מַלְאֲכָא דַיְיָ parallel mit מֵימְרָא gebraucht, Richt. 6, 11.
(J. H. Michaelis, de usu Targumim Antiiudaico, Hal.
1720. Keil, Opusc. II. p. 526.) — Was die kabbalistischen
Schriften anlangt, so sind wir über deren Alter nicht recht
Indeß sind einige Bücher, wie das Buch Jezira und Sohar,
in die ersten Jahrhunderte nach Christo zu setzen, und wenn
die späteren vieles weiter ausbildeten, so liegt wohl allen ihren
men eine alte Grundlage unter. Im Buche Sohar findet sich
Unterschied zwischen einem großen Antlitz und einem kleinen
Gottes (אֲרִיךְ וְזְעִיר אַנְפִּין), einem offenen und einem verschlossenen
Auge (עֵינָא גַּלְיָא עֵינָא סְתִים); im Buche Jezira heißt der Offenbarer
Gottes, der Glanz der Einheit Gottes (זוֹהַר הָאַחְדוּת. S. mei-
nen Comm. zum Br. an d. Röm. zu C. 9, 5.). Auch ist in
sen Büchern von einem Metatron oder Matrunita (metator
matrona) die Rede, welcher geradezu Vermittler zwischen dem
sten Wesen und der Wesenwelt heißt. — Endlich finden wir
dem Alexandriner Philo die Lehre, daß der höchste Gott sein
in Lebenskräfte oder δυνάμεις entfalten mußte, und sie in seinen

ſten Offenbarer, dem Logos, zuſammenfaßte, welcher die $\mu\eta$-$\tau\rho\acute{o}\pi o\lambda\iota\varsigma$ aller göttlichen Kräfte iſt, $\tau\grave{o}$ $\mathring{o}\nu o\mu\alpha$ $\kappa\alpha\grave{\iota}$ $\mathring{\eta}$ $\sigma\kappa\iota\grave{\alpha}$ $\tau o\tilde{\upsilon}$ $\vartheta\varepsilon o\tilde{\upsilon}$.
ander, Einl. zur Entwickel. der gnoſt. Syſt. S. 12. Keil, usc. II. p. 513. ff.).

Nach dem bisher Angegebenen läßt es ſich nicht bezweifeln, Johannes, wenn er vom $\lambda\acute{o}\gamma o\varsigma$ ſpricht, Rückſicht auf das in Obigen entwickelte Dogma genommen, und unter dem Logos tanden habe eine mit Gott dem Weſen nach gleiche Hypoſtaſe, che der Inbegriff aller göttlichen Lebenskräfte iſt, und die in t verborgene Fülle des Weſens an die geſchaffene Welt mitlbar macht, welche ſelbige dann auch, um den größten Offenbagsact an die Menſchen auszuführen, Menſch wurde und unter Menſchen erſchien. — Es würde ſich nun nur noch fragen, da dogmatiſche Idee unter ſo verſchiedenen Parteien verbreitet , von welcher zunächſt der Evangeliſt den Namen und die Idee ehnt habe. Clericus, Keil, Paulus, Bertholdt u. A. men eine Entlehnung von Philo an; Andere, wie J. D. Mielis, von den Gnoſtikern; Andere (ſ. Kleuker, chriſtol. eſe, S. 17.), daß der Apoſtel ihn überhaupt von vermiſchten ntaliſchen theoſophiſchen Secten überkommen habe. Lynar in araphr., Halle 1771.: „Der Logos, eine Benennung, unter der, ein Jeder weiß, Juden und Heiden heut zu Tage etwas mehr Menſchliches verſtehn, unter welchem Namen ich den noch nicht ugſam bekannten Jeſus beſchreiben will.“ Eben ſo Morus. zwar würde, wenn Johannes von einer jener Parteien Namen Idee entlehnte, wieder ein zweifaches möglich ſeyn: er könnte klich eine gänzliche Uebereinſtimmung mit dem gefunden haben, er von Chriſti Göttlichkeit glaubte, oder er könnte nur einige ereinſtimmung gefunden und gerade dieſen Ausdruck nur darum ählt haben, um eine richtigere, namentlich praktiſchere Lehre n anzuſchließen, als jene theoſophiſchen Speculanten mit der oslehre verbanden. Er hätte dann gleichſam ſagen wollen: „Je-Logos, über den ihr ſo viele müßige und irrige Speculationen ellt, iſt würklich geſchichtlich erſchienen, um für die Menſchheit ſittliche Erlöſung zu ſtiften.“ Allein wenn wir erſtens finden, ſchon im A. T. ſich Andeutungen dieſer Logoslehre nachweiſen en, zweitens daß der Apoſtel Paulus, der weder von Orientanoch von Philo, ſondern nur von jüdiſchen Theologen ſeine

Lehrform entlehnen konnte, ganz dieselbe Logoslehre vorträgt (Kol. 1, 15. 2 Kor. 4, 4., vgl. Hebr. 1, 3.), drittens wenn in Sir. 43, 26. (28) das Schöpferwort Gottes, im B. d. Weish. 18, 15. der Engel, der die alttestamentliche Theokratie leitete, λόγος heißt: so wird es als das Wahrscheinlichste erscheinen müssen, daß Johannes sich überhaupt nicht an fremde Religionsideen anschloß, sondern an die jüdische, auf das A. T. gegründete Dogmatik seiner Zeit, und auf diese Weise zu erkennen gab, daß in Christo würklich jener im A. T. angedeutete Offenbarer Gottes, derselbe, welcher die alttestamentliche Oekonomie leitete, erschienen sei. — Auch in den Briefen (1 Joh. 1, 1.) und in der Offenb. 19, 13. nennt Joh. Christum den Logos, und deutet dabei auf den wichtigen Inhalt dieser Benennung hin. — Ueber das Verhältniß dieser Benennung des Göttlichen in Christo zu andern vgl. die vortrefflichen Bemerkungen bei Orig. T. I. p. 24. ed. Huet. Damit übereinstimmend Musculus: est metaphorica dictio, quae nostro intellectui accommodata, umbram aliquam eius rei, de qua loqui instituit, delineare potest etc.

V. 1. Ἐν ἀρχῇ, ebenso wie בְּרֵאשִׁית, dem es entspricht: „als die Welt und mit ihr die Zeit anfing" — damals war schon das Wort. Moses hat Himmel und Erde und alles Geschaffene nicht auf seinen näheren Ursprung zurückgeführt, den im göttlichen Worte. — Die Bezeichnung der Ewigkeit des Logos (1 Joh. 1, 2.) liegt nicht in ἀρχῇ, aber wohl in ἦν. Aug. Serm. VI. de temp.: qui in principio erat, intra se concludit omne principium. Theoph.: τὸ ἀπ' ἀρχῆς ὂν οὐ μὴ εὑρεθῇ χρόνος ὅτε οὐκ ἦν. — Als Parallelen vgl. 1 Joh. 1, 1. 2, 13. Jes. 43, 13. LXX.: ἐγώ εἰμι ἀπ' ἀρχῆς. Sprüchw. 8, 23.: πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι. Offenb. 22, 13. Kol. 1, 17, 18. Zwei Extreme dogmatisirender Auslegung werden bei dieser Stelle bezeichnet, einerseits durch die Erkl. von Chrys., Kyrill, Zeger, der auch Dr. Marheinecke beigetreten, welche ἀρχή in der Bedeut. „Urprincip" nimmt, andererseits durch die seichte socin. Erkl. „im Anfange der Predigt des Ev." Gegen die socin. Exegese dieses Abschnittes vgl. Calov, Triga Exercit. Antisocinian., Exerc. II. — Πρὸς τ. θεόν, vgl. παρὰ σοί Joh. 17, 5. Im räumlichen Verhältniß wird die innigste Wesensgemeinschaft ausgedrückt. — Θεὸς ἦν κτλ. Daß θεός hier das Prädicat sei, könnte man schon aus dem fehlenden Artikel schlie-

ßen. Indeß kann auch bei dem Prädicat der Artikel stehen (2 Kor. 3, 17.), und würde auch hier gewiß gesetzt seyn, wenn Gott der Vater als solcher bezeichnet werden sollte. Allein der Ev. will vielmehr mit θεός nur die göttliche Wesenheit bezeichnen, in welcher der Sohn dem Vater gleich war. Erasm.: si utrique addidisset articulum, fuisset sensus: Deus ille, nempe Pater, erat illud Verbum, nempe Filius. At dicere vult: Verbum particeps erat divinae essentiae. So auch Winer, Gramm. 3. Ausg. S. 502. — Der Socinianer Crell wollte θεοῦ lesen.

V. 3. Daß das Wort bei, also auch schon vor der Schöpfung da war, hat der Ev. erwähnt, weil die Existenz der Welt durch dasselbe vermittelt ist. Er enthüllt nun wie alles, alles Leben, alles Licht auf das Wort zurückführt. Bei dem διά entferne man die Vorstellung äußerer Hülfeleistung. Gott konnte nicht außer sich in der Welt sich offenbaren, bevor er sich nicht in sich selbst offenbar worden war, nämlich im Sohne. Die Negation, welche auf die Affirmation folgt (wie auch 1, 20. 15, 6. Eph. 5, 5. 17. 1 Tim. 2, 7. 1 Joh. 1, 5.), hebt noch nachdrücklicher hervor, daß alles Entstehen, Werden nothwendig wurzelt in der Selbstanschauung Gottes im Worte. Vgl. Krause, de usu vocab. φῶς et σκοτία in N. T., Gött. 1782, wo jedoch die Auffassung zu flach ist. — Die Valentinianer und Macedonianer folgten einer andern Abtheilung: ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἐστιν. Die Socinianer wollten das Ganze auf die neue geistige Schöpfung durch Christum beziehen. Eigenthümlich ist die Erkl. von Olsh., Joh. wolle hiemit auch die ὕλη, welche von Theosophen als Quell des Bösen neben Gott gestellt wurde, als Gottes Werk bezeichnen; allein ἕν bezeichnet doch nur ein Einzelnes der geschaffenen Dinge.

V. 4. Erklären wir zuerst τὸ φῶς. Φῶς bezeichnet im N. T. das religiös-sittliche Erkennen, das Erkennen der ἀλήθεια. Dieses Erkennen ist nur ein wahrhaftes, wenn es auf der innern Gemeinschaft mit Gott ruht. Was Liebe ist, was das Wort „heilig" sagen will, erkennt man nicht durch Auswendigwissen von Definitionen, es muß innerlich angeschaut, im eignen Leben besessen werden. Daher heißt es von der ἀλήθεια, daß sie den Menschen auch innerlich vom Bösen frei mache Joh. 8, 32., vgl. ὁσιότης τ. ἀληθείας Eph. 4, 24., ἡ ἀλήθεια κατ' εὐσέβειαν Tit. 1, 1. Die Termini אֱמֶת und ἀλήθεια, שֶׁקֶר und ψεῦδος, יָדַע und γινώσκειν um-

fassen daher im N. T. immer Theoretisches und Praktisches zugleich. Der Quell jenes religiös-sittlichen Erkennens ist die Weisheit, ist das Wort Gottes, er heißt daher schlechthin τὸ φῶς, und Christus als die menschliche Erscheinung dieses Wortes Gottes nennt sich schlechthin das Licht der Welt Joh. 8, 12. 9, 5. 12, 35. — nach platon. Sprachgebrauch αὐτὸ τὸ φῶς. — Von diesem Urquell ist nun auch das innere Licht ausgegangen, was jeder Menschengeist als Geist in sich trägt, was durch den Fall verdunkelt aber nicht zerstört worden, Matth. 6, 23. Kyrill. ἑκάστῳ γὰρ εἰς τὸ εἶναι καλουμένων σοφίας ἤτοι θεογνωσίας ἐντίθησι φῶς, καὶ ῥίζαν ἐμφυτεύει συνέσεως, τῆς ἀφράστου λαμπρότητος ὥσπερ τινὰς ἀτμοὺς φωτοειδεῖς ἐνιεὶς τῷ νῷ. Es ist aber bei der Schöpfung dem Menschen dieses φῶς zu Theil geworden durch Mittheilung der ζωή. Es kann nun die Frage seyn, ob ζωή hier alles Leben, mithin auch das natürliche bezeichne, oder ausschließlich das Leben in Gott, das geistliche Leben, ἡ ὄντως ζωή 1 Tim. 6, 19. Die erstere Annahme findet sich z. B. schön ausgesprochen bei Theod. Mops.: πηγάζει τὴν ζωητικὴν δύναμιν, ὡς μὴ μόνον αὐτὸν ζῆν, ἀλλὰ καὶ ζῶντα ποιεῖν. ἡ δὲ ἐν αὐτῷ δύναμις οὐ ζωοποιεῖν μόνον ἱκανὴ, ἀλλὰ καὶ γνώσεως πληροῦν τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχάς. Im Logos liegt würklich der Quell aller Lebenskräfte, deren höchste Manifestation das Geistesleben des Menschen ist. Man hat daher nicht nöthig bei ζωή hier ausschließlich an das geistliche Leben zu denken, zumal da das erstemal ζωή ohne Artikel steht, wenngleich man sagen muß, daß die Beziehung auf das geistliche Leben vorwaltet, wie sich das noch deutlicher aus der Parallelstelle 1 Joh. 1, 1, 2. ergiebt. Vgl. das Programm von Olsh. de notione vocis ζωή in libris N. T. 1828. So ist also der Sinn: „Es lag in dem offenbarenden Gotte der Quell alles Lebens, dieses göttliche Leben ist im Menschen das innere Licht der Menschen geworden." So bestätigt sich auch hier, daß das φῶς ein nur in der Lebensgemeinschaft mit Gott zu erlangendes ist.

V. 5. Σκοτία, der vom göttlichen Leben und somit auch von der wahren Erkenntniß entfremdete Zustand des Menschen. Vergl. z. B. aus vielen Stellen Apg. 26, 18. Joh. 3, 19, 20. 1 Joh. 1, 6. 2, 9, 11. In diesem Zustande der Menschen, oder, wenn man das abstr. σκοτία pro concr. nehmen will, unter solchen Menschen, in ihnen, scheint (das Präs. φαίνει in der Bed. des Pfle-

gens) das Licht, aber — sie fassen es nicht. *Kai* ist advers. zu nehmen. *Καταλαμβάνειν* ist von Orig., Lamb. Bos, Mich. u. A. in der Bed. „unterdrücken" genommen worden, es hat aber nur die Bed. „ertappen," und nicht eigentlich „unterdrücken." Dazu kommt, daß V. 10 u. 11. es erklären, vgl. auch 3, 19. Das innere Licht leuchtet stets in den Menschen, aber sie fassen, verstehen es nicht — so auch V. 10. Eine Sachparallele ist Röm. 1, 18. die Unterdrückung der innern *ἀλήθεια* durch die *ἀδικία* der Menschen. — Einige Ausl., Mald., Grot., Lampe, Lange, Kuin., denken hier an Christus als das Weltlicht in seiner menschlichen Erscheinung, Einige übersetzen dann *φῶς* ganz flach doctor illustrissimus. Allein, andere Gegengründe zu geschweigen, wird so der fortschreitende Zusammenhang der Verse unterbrochen. Der Ev. zeigt zuerst, daß schon das innere Licht im Menschen ein Zeugniß des Wortes Gottes sei (der *λόγος σπερματικός* der Alexandriner). Ein Gottgesandter verkündigt, daß dieses innere Licht unter den Menschen persönlich erscheinen sollte (V. 8.) — zu einer Zeit, wo seine Erscheinung ganz nahe war (V. 9.). Es war auch schon vorher unter den Menschen gewesen, aber eben ohne Anerkennung zu finden (V. 10.). Nun trat es persönlich als Mensch auf, und — wurde eben so wenig anerkannt. So Chrys., Luther, Calvin u. v. A.

V. 6—8. Jenes verborgene Licht erschien aber nicht ganz unvorbereitet in der Welt. Die neue Heilsanstalt knüpft sich an die alttestamentliche. Dem Evangelisten, als früherem Schüler des Täufers, ist das Zeugniß, was dieser größte Prophet des alten Bundes (Matth. 11, 11. Luk. 7, 28.) von Christo ablegte, besonders wichtig. Während er aber auf der einen Seite die Anknüpfung des neuen Bundes Gottes mit den Menschen an den alten zu zeigen bemüht ist, geht er auch darauf aus, darzuthun, daß in dem neuen etwas viel Erhabneres erscheint. Dieses deutet er selbst durch die Art an, wie er von der Erscheinung des Täufers redet. Er nennt ihn ausdrücklich *ἄνθρωπος*, und das *ἐγένετο* steht dem vom Logos gebrauchten *ἦν* entgegen (V. 15. C. 8, 58.); mithin ist *ἀπεσταλμένος* nicht mit *ἐγένετο* zu verbinden, so daß es gleich *ἀπεστάλη* wäre, sondern es ist Prädicat von *ἄνθρωπος*. Beza: extitit homo missus a Deo. Zugleich versetzt sich Joh. in den Zustand, wo zuerst des Täufers Zeugniß erschallte, wo man zu ihm

sich konnte hingezogen fühlen, und sagt auch in dieser Beziehung: aber dieser große Zeuge war doch nicht selbst das Licht. — *Αὐτοῦ* in V. 7. muß auf Johannes gehn. *Πίστις διὰ Χοῦ* statt *εἰς Χ.* soll Apg. 3, 16. vorkommen, allein auch dort ist richtiger „der durch ihn geschenkte Glaube." Vielmehr soll dieser Satz nur noch stärker die erhabne Bestimmung des Täufers hervorheben, daß er nämlich Vermittler des Glaubens an den Messias seyn solle. Auch dürfte hier wie V. 20. ein polemischer Hinblick auf die Johannesjünger in den Worten liegen, welche bei dem Täufer stehen blieben, ohne zum Heiland selbst sich leiten zu lassen. Vor *ἵνα* in V. 8. ergänze *ἐγένετο*.

V. 9. Vgl. hiezu die Abh. von Schott über V. 9—14. Opusc. I. — Joh. der Täufer war zwar *ὁ λύχνος φαίνων* (5, 35.), aber nicht *τὸ φῶς*, er hatte nur einen Strahl des Urlichtes. Wir verbinden *ἐρχόμενον* mit *ἦν*; das Präs., von etwas Zukünftigem gebraucht, bezeichnet dessen baldiges Eintreten (Winer, 3. Ausg. S. 218.), also: „es war das wahre Licht ein in Kurzem kommendes!" So steht Hebr. 10, 5. *εἰσερχόμενος* „in Begriff in die Welt zu treten." So wird auch Hebr. 10, 37. der bald in das regnum gloriae eintretende Erlöser *ὁ ἐρχόμενος* genannt. Dieser Construction folgen Theod. Mopſ., Grot., Lampe, Schott u. A. Dagegen hat schon der Syr., Luther *ἐρχ.* mit *πάντα ἄνθρωπον* verbunden, und Drusius brachte aus den Rabbinen Beispiele bei, daß die Menschen geradezu genannt werden כֹּל בָּאֵי בָעוֹלָם. Indeß, andere Gegengründe zu geschweigen, würde man alsdann vor *ἦν* das Demonstr. *οὗτος* nicht entbehren können. — Es bleibt nun noch übrig das bei Joh. sich so häufig findende *ἀληθινός* zu erklären. Wie namentlich Schott zeigte, bezeichnet *τὸ ἀληθές* „das Zuverlässige," *ἀληθινόν* „das was seiner Idee entspricht, dem ein Prädicat im eigentlichsten Sinne zukommt." Also hier: „Christus ist im Verhältniß zu den menschlichen Geistern im allereigentlichsten Sinne das, was das Licht für den Menschen ist, also erhellend, erheiternd, belebend." So 4, 23. 6, 32. 15, 1. 17, 3. 1 Joh. 2, 8., auch Luk. 16, 11. Hebr. 8, 9, 24. Vgl. auch Anm. zu 15, 1.

V. 10. Schon damals war allerdings auch das Licht in der Welt, wie das ja nicht anders seyn konnte, da die Welt durch dasselbige geworden ist, nur daß eben die Menschen es nicht erkannten. Da das *φῶς* eben die Erscheinung des Logos ist, so steht

nachher das Masc. $\alpha\dot{\upsilon}\tau\acute{o}\nu$. Wir begegnen hier bei Joh. zum ersten Mal dem Worte $\varkappa\acute{o}\sigma\mu o\varsigma$. Es bezeichnet bei ihm, wie bei Andern, zunächst die Welt und die Menschen in der Welt überhaupt; so hier, wo es heißt, daß die Welt durch Christum geschaffen worden, so auch 3, 17, 19. — 12, 19. u. a. Sodann bezeichnet es die Masse der Menschen im Gegensatz derer, die Christus erwählt hat aus der Welt, C. 15, 16, 19. 17, 9., welche eigentlich der Welt nicht mehr angehören, C. 17, 16., wenn gleich sie noch in derselben sind, 13, 1. 17, 11, 15. Alsdann ist es „die ungöttlich gesinnte Menschenwelt," wie 7, 7. 17, 9. 15, 19. u. a. — Die Erklärer, welche V. 5. von der menschlichen Erscheinung des Logos erklären, nehmen auch diesen Vers so; Lange: „zwar lebte er schon unter den Menschen — aber ihnen gänzlich unbekannt" — doch thun dies nicht alle.

V. 11. Nun trat das innere, jedem Menschengeiste zu Grunde liegende Licht persönlich unter den Menschen auf, allein diejenigen, die es vorher in sich nicht erkannt hatten, erkannten es auch nun nicht, da es außer ihnen in persönlicher Erscheinung vor ihnen stand. Bei $\tau\grave{\alpha}\ \H{\imath}\delta\iota\alpha$ schwanken schon die alten griech. Ausl., ob die Welt überhaupt darunter zu verstehen sei, oder Israel $\H{\omega}\varsigma\ \sigma\chi o\acute{\iota}\nu\iota\sigma\mu\alpha\ \varkappa\lambda\eta\rho o\nu o\mu\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \alpha\dot{\upsilon}\tau o\tilde{\upsilon}$; die Neuern haben meistens die letzte Erklärung. Wir ziehen die erste vor, da sie in diesen Zusammenhang der Ideen besser paßt, auch das folgende $\H{o}\sigma o\iota$ doch nicht bloß auf Israeliten sich bezieht. Es ergiebt sich dann derselbe Gegensatz wie V. 10. „obwohl durch ihn erschaffen — nahmen sie ihn doch nicht auf." $\H{I}\delta\iota\alpha$ abstr. pro concr., gleich $\H{\imath}\delta\iota o\iota$, so heißen die Menschen, insofern sie insbesondere vermöge ihres gottverwandten Bewußtseyns (Apg. 17, 28.) dem Logos angehören.

V. 12. Doch es gab Ausnahmen, und die, welche ihn aufnahmen, erlangten ein großes Vorrecht, nämlich in ein Kindesverhältniß zu Gott zu treten. Was mit dem Aufnehmen gemeint sei, erklärt das folgende $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}o\upsilon\sigma\iota\nu$, mit welchem Wort $\lambda\alpha\mu\beta$. auch sonst gleichbedeutend gebraucht wird, das Glauben aber ist ein Aufnehmen in das innere Leben, ein Uebergehen des Geglaubten in Fleisch und Blut, Hebr. 4, 2. $'E\xi o\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ vereint die beiden Bedeutungen „Kraft, Macht — Vollmacht, Vorrecht." Nimmt man das erstere an, so hätte man besonders 1 Joh. 3, 1. zu vergleichen; im zweiten Falle ist es wie $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ Röm. 1, 16. 1 Kor. 1, 18. auf-

zufassen. Am besten verbindet man beide Bed., wie im deutschen Worte „Macht." — Τέκνον θεοῦ bezeichnet den, der in einem solchen Verhältniß zu Gott steht, wie das Kind zum Vater, der aus Gott geboren ist (V. 13. C. 3, 5., vgl. 1 Joh. 3, 9. — 1 Petr. 1, 23. Jak. 1, 18.), von Herzen (nicht wie der δοῦλος) Gott gehorsam ist, und keinen andern Willen als den seines Vaters anerkennt (R. 8, 14.), daher auch keine Furcht vor Gott hat, sondern kindlich freudige Zuversicht (R. 8, 15. 2 Tim. 1, 7. 1 Joh. 4, 18.). Ein solcher wird denn auch wiederum von Gott mit voller väterlicher Liebe geliebt, und zum Erben der göttlichen Güter gemacht (R. 8, 17.). Doch ist die Vollendung dieses Kindesverhältnisses für die Gläubigen erst jenseits zu erwarten (R. 8, 23.). Im ursprünglichsten und vollsten Sinne ist Christus ein τέκνον oder υἱὸς τοῦ θεοῦ, durch ihn werden es erst die Gläubigen.

V. 13. Zu dieser Kindschaft gelangt man aber nicht auf äußerliche Weise, nicht durch leibliche Zeugung, sondern durch einen göttlichen Samen (1 Joh. 3, 9. τὸ σπέρμα τ. θεοῦ. Ev. Joh. 3, 6.), durch ein neues inneres Lebensprincip, welches der Glaube mittheilt. — Αἷμα bezeichnet meton. den Samen, Apg. 17, 26. (B. d. Weish. 7, 1, 2.). Hiemit war nun der Gegensatz zu dem nachfolgenden ἐκ θεοῦ bereits gegeben. Der Ev. setzt aber noch erklärende Bestimmungen hinzu. Am nächsten läge es nun, das doppelte οὐδέ so aufzufassen, als stände οὔτε — οὔτε, als fände eine Partition statt, σάρξ nähme man dann in der Bed. „Weib" und es ergäbe sich der Sinn: „sie sind nicht aus irdischem Samen gezeugt, d. h. weder durch Gelüst des Weibes noch des Mannes." So Aug., Erasm., Lücke und bes. Schott. Allein wenn sich nur jene Bed. von σάρξ erweisen ließe! Eph. 5, 29. gehört gar nicht hieher, und Judä V. 7. ist diese Bed. wenigstens unwahrscheinlich. Auch wird doch sonst im N. T. nicht leicht οὐδέ — οὐδέ mit οὔτε — οὔτε verwechselt (Winer, 3. Ausg. §. 48, 3.). Daher muß man die Annahme einer Partition fahren lassen, und wir haben zu übersetzen: „auch nicht aus sinnlicher Lust (Eph. 2, 3.) und eben so wenig aus Gelüst des Mannes." Dem steht gegenüber „nach göttlichem weisen Rathschlag" und „nach dem vernünftigen heiligen Willen Gottes."

V. 14. Mit der Begeisterung eines Augenzeugen (1 Joh. 1, 1.) beginnt nun der Apostel die Herrlichkeit der Erscheinung des

Logos als Mensch zu schildern. Er ist ja selbst durch ihn ein solches Kind Gottes geworden, wie er V. 13. sie beschrieb, wie sollte ihn nicht der Gedanke an das, was er von diesem Gottes- und Menschensohn empfangen hat, in die höchste Begeisterung versetzen! Σάρξ bezeichnet die menschliche Natur in ihrem gegenwärtigen, von Lebenskraft entblößten, schwachen Zustande, und zwar nach Leib und Geist — wollte man hier bloß unter σάρξ „Leib" verstehen, so käme das auf den apollinaristischen Irrthum hinaus, als habe Christus keinen menschlichen Geist gehabt (Schulz, Vom Abendm. S. 100.). Vgl. die dogmat. Parallelstellen, 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7. Hebr. 2, 14. 1 Tim. 3, 16. Phil. 2, 7. R. 8, 3. Σκηνοῦν kann bloß „wohnen, sich aufhalten" heißen. Es hat aber mehr Wahrscheinlichkeit, daß Joh. gerade dieses Wort „das Zelt aufschlagen" absichtlich gewählt hat, entweder um anzuzeigen den vorübergehenden Aufenthalt des Gottessohns in der niedrigen Menschheit (auch unser Leib heißt ein Zelt, das bald abgebrochen wird, 2 Petr. 1, 13, 14. 2 Kor. 5, 1.), oder um ihn als eine Erscheinung der Schechina darzustellen. — Zu ἐθεασάμεθα vgl. 1 Joh. 1, 1. — Was die δόξα Christi betrifft, so müssen wir bei Joh. einen zwiefachen Begriff unterscheiden. Einmal kommt das Wort bei ihm in dem Sinne vor, welcher im N. T. der gewöhnliche ist, als die Bezeichnung der Herrlichkeit, welche Christus und die Gläubigen im regnum gloriae, im verherrlichten Reich Christi haben; in Bezug auf Christum selbst ist dann das δοξάζεσθαι gleich dem Sitzen zur Rechten Gottes — Theilnahme der göttlichen Majestät und Machtvollkommenheit. Von dieser jenseitigen δόξα ist die Rede 7, 39. 12, 23. 13, 32. 17, 1, 5, 24. Vgl. Apg. 3, 13. Eine seichte Schrifterklärung wollte in allen diesen Stellen δοξάζειν bloß auf die Verherrlichung „durch die Predigt des Evangel." einschränken, allein — besonders gegen 17, 5, 10, 24., in welchen letzteren zwei Stellen man selbst der Grammatik Gewalt anthun müßte. Gegen diese seichte Erklärung ist gerichtet die Abhandlung von Flatt: effata Iesu, quibus notio δοξασμοῦ mortem eius consecuturi continetur, Symb. in ev. Ioh. P. II. — Bei Joh. findet sich aber auch die δόξα Christi als etwas schon in diesem Leben Erscheinendes erwähnt, in unsrer Stelle und C. 2, 11. In unsrer Stelle wird sofort erklärt, was die Manifestation derselben sei, nämlich die χάρις und ἀλήθεια — in dieser ist die verborgene Herrlichkeit

Gottes ans Licht getreten. In 2, 11. offenbart sie sich in der Herrschaft über die Natur. Es sind diese Manifestationen als einzelne Strahlen der Christo schon hier immanenten δόξα zu betrachten. Das Verbum δοξάζειν übersetzt Luther stets nicht ganz passend durch „verklären," statt „verherrlichen" — wahrscheinlich nach der Vulg., die häufig clarificare hat. — Das ὡς entspricht hier dem sogenannten Caph veritatis (Gesen. Lehrg. S. 846. Mein Comm. zu Röm. 9, 32.): „wie sie ihm zukommt." Παρὰ könnte mit δόξα construirt werden, δόξα ληφθεῖσα παρὰ τοῦ πατρός, besser mit μονογενοῦς, der „vom Vater her" der Eingeborne ist. (Winer, 3. Ausg. S. 313.). — Πλήρης ist ungenau construirt, der Evangelist bezog es wohl auf das eben vorhergegangene μονογενής. Wollen wir χάρις κ. ἀλ. erklären, so drängt sich uns zunächst der alttestam. Sprachgebrauch auf, wo חֶסֶד וֶאֱמֶת so häufig von Gott gebraucht wird. Dies mag man am besten als Hendiadyoin betrachten „die feste zuverlässige Gnade Gottes." Da aber Joh. in einem ganz besondern Sinne die Offenbarung der ἀλήθεια durch Christum lehrt, so müssen wir es auch hier selbstständig erklären. Χάρις bezeichnet im N. T. einerseits objectiv die Versicherung göttlichen Wohlwollens, andrerseits subjectiv die Manifestation desselben im Menschen durch den Gottesgeist. Vergebung der Sünden und Mittheilung des πνεῦμα ist die eigenthümliche Gabe des Erlösers. Ἀλήθεια bezeichnet bei Joh. (vgl. Anm. zu 1, 4.) den Zustand der Uebereinstimmung des Menschen mit Gott, praktisch und theoretisch, das wahrhafte Erkennen göttlicher Dinge, welches aber nur durch ein Leben in denselben möglich wird; also ist der Sinn: „In ihm konnte man die göttliche Herrlichkeit anschauen, als die vollkommenste Offenbarung göttlicher Liebe und Erkenntniß."

V. 15. V. 6. war anticipirend das Zeugniß des Täufers erwähnt, nun wird derselbe mit eignen Worten eingeführt. Mit lauter Stimme hat derselbe vor Unzähligen sein Zeugniß abgelegt. Das Perf. κέκραγε gehört zu denen, welche Präsensbedeut. haben. Der Ev. versetzt sich in einen Zeitpunct, wo der Täufer sich auf ein Zeugniß zurück bezog, das er schon vor der Erscheinung Christi abgelegt hatte (V. 26. 27.), daher ἦν. Vgl. V. 30. — Von dem Ausspruche des Täufers giebt es zwei bemerkenswerthe Auffassungen, die eine nimmt beides, ἔμπροσθεν sowohl als πρῶτος, als

Bezeichnung der höhern Würde, so Chrys., Erasm., Calvin, Mald., Lampe u. A., die andere nimmt in πρῶτος die Beziehung auf Präexistenz an, so Luth., Calov, Cleric., Lücke, vgl. vorzüglich Beza. Einige, wie Bretschn. und Wahl, nehmen auch bei ἔμπρ. die Zeitbedeut. an, und beziehen also auch dieses auf die Präexistenz Christi. Allerdings hat nun ἔμπρ. bei den Classikern und in der Lxx. nur die locale oder tempor. Bedeutung, nicht die des Vorzugs (vgl. indeß 1 Mos. 48, 20.), indeß bezeichnet doch das räumliche „vor" den Begriff des Vorrangs sinnlich, wie eben 1 Mos. 48, 20. und kann daher auch so gebraucht werden, und sehen wir auf das γέγονεν, so muß es selbst so genommen werden; von dem außerzeitlichen Seyn Christi konnte nicht γέγονεν gebraucht werden, sondern nur ἦν, wie C. 1, 1. Der Positiv πρῶτος für πρότερος auch 15, 18. 1 Joh. 4, 19. Die Beziehung auf die Präexistenz wird von den Auslegern hier der auf die Würde vorgezogen, weil, wie man sagt, sonst als Grund dasselbe angegeben würde, was begründet werden soll. Indeß ist dies nicht ganz richtig, das γέγονεν und ἦν macht ja einen Unterschied: „Der nach mir kommt, ist größer als ich geworden, denn er war auch von Anfang an größer als ich." — Diese tiefere Einsicht in die Würde des Erlösers konnte dem Täufer aus höherer Offenbarung zu Theil geworden seyn — daß er solche hatte, zeigt V. 33.; indeß hatten ja auch schon viele nachdenkende Israeliten jener Zeit die Erkenntniß, daß der Messias ein höheres Wesen seyn werde (Mal. 3, 1. Dan. 7, 13. Bertholdt, Christol. Iud. p. 131. Schmidt, Bibl. für Kritik und Ex. Th. 1. S. 38. — Justin Martyr, Dial. c. Tryph. p. 226. 336. ed. Col.).

V. 16. Es frägt sich bei den folgenden Worten, ob dies Worte des Täufers seien, wie Orig., Erasm. u. A. annehmen, oder des Evangelisten, wie, seit dem Gnostiker Herakleon, Chrys. u. d. M. Wir haben drei Fälle bei Johannes, wo nach der Annahme der neueren Exegese der Evangelist plötzlich die Rede der sprechenden Personen unterbricht und selbst etwas hinzufügt, außer hier noch 3, 16. und 3, 31. Grammatisch betrachtet ist die Annahme eines solchen Unterbrechens sehr hart, und wenn das exegetische Gefühl es sich auch hier, wo ein καί oder ὅτι und 3, 16., wo ein γάρ als part. trans. steht, gefallen ließe, so sträubt es sich doch stark dagegen in 3, 31, wo dieses Abspringen auf keine Weise

angedeutet ist. Wenn man nun dessen ungeachtet jenes Abbrechen annahm, so konnte es nur geschehen, weil man glaubte, daß jene Worte den Personen nicht beigelegt werden könnten, denen man sie beilegen müßte, wenn der Evangelist nicht der Sprechende ist. Ist aber die grammatische Härte gar zu groß, so würde man doch sehen müssen, ob nicht die Worte hier und 3, 31. dem Täufer, und die Worte 3, 16. Christo zugeschrieben werden könnten. Hier und 3, 16. möchte dieses allenfalls angehn; dagegen scheint Manches in 3, 38. ff. wie V. 35. gar nicht wohl mit den messianischen Begriffen übereinzustimmen, die wir beim Täufer erwarten, obwohl Anderes wie V. 34. wieder recht gut gerade zu den messianischen Begriffen des Täufers paßt. Man müßte dann — dies bliebe allein übrig — einen hohen Grad prophetischer Begeisterung annehmen, durch welchen der fromme Mann über sich selbst erhoben wurde, wie aus einer solchen Begeisterung doch schon der Ausruf V. 29. abzuleiten ist; daß er prophetische Offenbarungen hatte, erwähnt er, wie gesagt, selbst, V. 33. — Wer eine Verfälschung der Aussprüche Christi durch Johannes annimmt, könnte auch hier eine verfälschende Idealisirung der Aussprüche des Täufers finden. — Wir entscheiden uns, in der vorliegenden Stelle den Evangelisten redend eintreten zu lassen, da uns die Härte des Abbrechens gerade hier weniger groß scheint, und da das ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν (als Prät.) im Munde des Täufers etwas gar zu auffallendes haben würde. — Welches das πλήρωμα sei, ergiebt sich aus V. 14. Das zweite καὶ ist „und zwar," exegetisch. Nach den Alten soll die eine χάρις die alttestamentliche Oekonomie seyn, welche durch die neutestamentliche abrogirt wurde; allein es widerspricht dem neutestamentlichen Sprachgebrauch, das für die neutestamentliche Heilsanstalt charakteristische Wort χάρις für das alttestamentliche zu gebrauchen; der Gegensatz wird V. 17. angegeben. Ἀντὶ „anstatt; eines an die Stelle des andern," ist so viel wie „eines nach dem andern in Wechselfolge," also, wie wir sagen, „eines um das andere," mithin unermeßliche, immer neue Gnadengabe. Chrys. de sacerd. c. 6. §. 13. ἑτέραν ἀνθ' ἑτέρας φροντίδα. Theognis Sentent. v. 344. ἀντ' ἀνιῶν ἀνίας. So wird sonst παρὰ mit Acc. gebraucht.

V. 17. Der Evangelist giebt an, warum er die neutestamentliche Offenbarung so viel höher stellt; dort war der νόμος, das

Gebot, welches, so lange es nicht in die Neigung des Menschen übergegangen ist, Zwiespalt im Innern erweckt, in dem Menschen das Gefühl des göttlichen Mißfallens hervorruft. Die Erklärung des Gegensatzes s. zu V. 14. Fassen wir ἀλ. hier so, wie dort entwickelt, so bildet es auch zugleich den Gegensatz zur alttestamentlichen Religionserkenntniß, welche als eine präparatorische nur σκιὰ war. Beng.: lex iram parans et umbram habens. Jene δόξα aber der Gnade und Wahrheit geht nun auch von Christo auf die Gläubigen über, C. 17, 10.

V. 18. Eine solche Offenbarung konnte von keinem bloß erleuchteten Menschen wie Moses ausgehn. Erleuchtete Menschen können Gott hören, C. 6, 45., aber schauen, die Erkenntniß durch Wesenseinheit hat nur der Sohn, C. 6, 46. Christus nämlich ist derjenige, in dessen Verhältniß zum Vater sich das Kindesverhältniß am ursprünglichsten und tiefsten ausspricht (s. zu 1, 12.), er ist im umfassendsten und eigentlichsten Sinne Sohn Gottes. Beim Gebrauch des Namens tritt nun bald die eine, bald die andere Beziehung mehr hervor, ohne daß sie deshalb als die einzige anzusehen wäre. Die tiefere Beziehung auf die geheimnißvolle Wesenseinheit Christi mit dem Vater und seine höhere Würde tritt vorzugsweise bei Johannes hervor, aber auch deutlich Matth. 28, 19. 11, 27. u. a. Sonst tritt auch die auf die theokratische Messiaswürde hervor, Matth. 16, 16., vgl. mit Luk. 9, 20. Matth. 27, 40., vgl. Luk. 23, 35. Joh. 1, 50. 6, 69. 10, 36. 11, 27., ohne daß jedoch die auf die höhere Natur Christi ausgeschlossen wäre, er weist ja selbst darauf hin, daß der Messias eine höhere Natur haben müsse, Matth. 22, 43. — *Εἰς* „der sich in den κόλπος legen darf und darin liegt." Das tiefe Geheimniß der Verbindung des Sohns mit dem Vater, in der faßlichsten Form der Vorstellung nahe gebracht. Nach morgenländischem Gebrauch liegt der Geliebteste im Schooß des Wirthes, so daß er das Haupt an seine Brust legt, mit ihm vertraulich reden und vertraulich dessen Worte vernehmen kann (Joh. 13, 25.). Dies scheint auch hier der vornehmste Vergleichpunct. Im Lateinischen sprüchwörtlich: in gremio, sinu alicuius esse. Calvin: sedes consilii pectus est.

V. 19. Durch das καὶ αὕτη bezieht sich der Evangelist zurück auf V. 15. Er hatte dort nur im Feuer der Begeisterung,

einschaltungsweise, des Täufers Zeugniß beigebracht, nun führt er es umständlich an. Man kann zuerst fragen, ob dieses Zeugniß des Täufers dasselbe sei, welches Matth. 2. und Luk. 3. vorkommt. Schon zwischen Luk. und Matth. ist eine Verschiedenheit. Lukas läßt den Täufer V. 16, 17. in C. 3. nicht im Zusammenhange mit der Strafrede an die Pharisäer aussprechen, sondern bei anderer Gelegenheit. Da nun Matth. gewöhnlich weniger die Zeitfolge als den gleichartigen Inhalt berücksichtigt, so wahrscheinlich auch in diesem Falle. Möglich wäre es nun allerdings, daß Lukas das von Johannes individuell erzählte Factum verallgemeinert hätte, und er also von demselben Zeugniß spräche, von dem Johannes; allein es ist doch sehr denkbar, daß der Täufer sich zu verschiedenen Zeiten und zu verschiedenen Personen über sein Verhältniß zu Christo aussprach, und dies auf ähnliche Weise, so daß also Johannes hier von einem andern Zeugniß reden kann als Lukas. — Der Täufer hielt sich am Jordan in dem Flecken Bethanien auf, und predigte dort und taufte. Das Synedrium, ein Convent von 72 Personen, ἀρχιερεῖς, πρεσβύτεροι und γραμματεῖς, oder φαρισαῖοι, die zu Jerusalem die Oberaufsicht über religiöse und juridische Angelegenheiten führten, und gewiß bald von der Taufe, die Johannes anstellte, gehört hatten, hält es für nöthig, ihn amtlich über seinen Beruf zu befragen. Sie hatten das Recht, auftretende Volkslehrer zu prüfen (Matth. 21, 23.). Sie heißen, als die Volksrepräsentanten, bei Joh. immer vorzugsweise οἱ Ἰουδαῖοι. C. 5, 15. 7, 11. u. a.

V. 20. 21. In V. 20. Bejahung und Verneinung (vgl. zu V. 3. und 2 Kön. 18, 36.), weil es dem Evangelisten darauf ankommt, recht bestimmt hervorzuheben, daß der Täufer gar nicht daran gedacht habe, Messias seyn zu wollen. — Nach Mal. 3, 23. (oder 4, 5.) sollte ein Mann wie Elias, mit dem feurigen Geiste desselben, als Bußprediger die neue messianische Periode vorbereiten. Elias steht dort auf dieselbe Weise, wie an andern prophetischen Stellen der Messias geradezu König David genannt wird, wobei der Prophet gewiß nicht an eine persönliche Wiedererscheinung des David dachte, Hos. 3, 5. Ezech. 34, 23. Jer. 30, 9. So heißt Jehu 2 Kön. 9, 31. Zimri, wegen seiner Aehnlichkeit mit Zimri. Insofern nun jene Weissagung in dem Täufer in Erfüllung ging, sagt auch Christus, jener sei der erwartete Elias, Matth. 11,

14. 17, 12. Da indeß die Juden jener Zeit an die Seelenwanderung glaubten (Luk. 9, 8., wo die Juden Christum für den wiederauferstandenen Johannes den Täufer halten, Ios. de b. Iud. l. 7. c. 6. §. 3.), und überhaupt einer groben buchstäblichen Auslegung folgten, so erwarteten sie den würklichen Elias wieder erscheinen zu sehen. Die Frage in dieser Beziehung verneint Johannes. — *Ὁ προφ.* Vgl. 7, 40. Nach 2 Makk. 15, 13, 14. (4 Esr. 2, 16 — 18.) scheint es, daß man die Wiedererscheinung des Jeremias erwartete (vgl. Matth. 16, 4.), der dort vorzugsweise *ὁ τοῦ θεοῦ προφήτης* heißt, und daß man überhaupt über diesen Propheten mancherlei Legenden hatte, 2 Makk. 2.

V. 22. 23. Da der Täufer sie mit der rauhen Kürze der alten Propheten abfindet, so dringen sie ferner in ihn, aufmerksam machend, daß sie ja nicht in eignem Namen fragen. — Nun giebt der Prophet sich als Vorläufer des Messias zu erkennen, durch Berufung auf Jes. 40, 3.

V. 24. 25. Der fleischliche Sinn der Abgeordneten ließ sie die Antwort nicht recht auffassen. Ihre Traditionen mochten etwas enthalten über eine vom Elias (s. Lightf. Horae ad h. l.), oder Jeremias zu veranstaltende Taufe als Einweihungsritus zum Messiasreich. Johannes hatte frei bekannt, daß er weder der Messias noch einer jener Propheten sei. Daher wollen sie ihm jenen Ritus verbieten (Matth. 21, 25.). V. 24. erwähnt insbesondere, daß die Abgeordneten Pharisäer waren, also desto scrupulöser, auch in Bezug auf Waschungen, Mark. 7, 3, 4.

V. 26. 27. Johannes bezeugt, daß er nur eine präparatorische Taufe vollziehe, daß das auch nicht die eigentliche Taufe sei. Nonnus zu 5, 35.: Joh. Taufe war ein Licht das aus dem Wasser widerstrahlt, Christi Taufe das Licht selbst. Johannes tauft *εἰς μετάνοιαν*, Christus *εἰς πίστιν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* — das ist der Gegensatz von Wasser, dem äußerlich-, und Feuer (Luk. 3, 16.), dem innerlich-läuternden; daher sagt der demüthige Mann, daß seine Taufe zu der Christi sich verhalte, wie Wasser zu Feuer. Vgl. Olsh. Comm. z. N. T. I. Th. S. 145. *Μέσος ὑμῶν* bezieht sich aufs ganze Volk, Luk. 17, 21. Der Ausdruck hat etwas mysteriöses, wie auch V. 27. Ueber die Zeit, wo Johannes dies redete, s. zum folg. V. — *Αὐτός ἐστιν* und *ὃς ἔμπρ. μου γέγονεν* wird von Griesb. aus dem Text entfernt, indeß keinesweges mit

entscheidenden Gründen. Zur Erklärung der Worte vgl. V. 15. Das Ausziehen der Schuhe war Sklavengeschäft, es wurde wohl aber auch manchmal von Rabbinenschülern bei ihren Lehrern verrichtet. Im Talmud Tr. Kiddnschin f. 33.: „Alle Dienste, welche der Sklave dem Herrn thut, thut auch der Rabbinenschüler תַּלְמִיד seinem Rabbi.“ Ueber die Construction des ἄξιος mit ἵνα — auch ἐρωτᾶν, θέλειν, εἰπεῖν — s. Winer, 3. Ausg. S. 277 ff.

V. 28. Die codd. begünstigen die Lesart Βηθανίᾳ entschieden. Dagegen lesen die alten Interpreten fast alle Βηθαβαρᾷ. Sie folgen darin dem Origenes. Dieser gesteht zwar, daß fast alle codd. Βηθανίᾳ haben, auch Herakleon, daß aber unmöglich hier das Joh. 11, 18. erwähnte Bethanien gemeint seyn könne, denn dies sei gegen 8 Stunden Weges vom Jordan entfernt, ganz nahe bei Jerusalem gewesen. Dagegen habe man zu seiner Zeit am Jordan den Ort Bethabara gezeigt, wo der Täufer getauft habe. Da wir indeß die Auct. fast aller codd. nicht vernachlässigen dürfen, so müssen wir Bethanien für die richtige Lesart halten, und annehmen, daß es noch ein zweites Bethanien am Jordan gegeben habe, im jenseitigen Gebiete, in Peräa. Vielleicht ist Bethabara nur ein anderer Name dafür, denn בֵּית עֲבָרָה heißt „Ort der Ueberfahrt,“ und בֵּית אֳנִיָּה „Schiffsort.“

V. 29. Ueber die chronologische Einordnung des Ausspruchs des Täufers V. 26. ist man ungewiß, und damit auch über die Erklärung von ἐπαύριον in diesem Vers. Nach den drei ersten Evangel. hat Johannes einen ganz ähnlichen Ausspruch vor der Taufe Christi gethan; das mysteriöse μέσος ἔστ. scheint auch natürlicher in der Zeit, wo Christus noch nicht durch die Taufe öffentlich eingeweiht war. Vor die Taufe setzen daher jene Worte Ludw. Capellus, Kuin., Lücke u. A. Dann kann aber τῇ ἐπαύριον nicht heißen: am andern Tage, denn das hier Gesprochene setzt die Taufe als geschehen voraus. Man nimmt daher das ἐπαύριον in der weiteren Bedeutung, welche מָחָר hat, „in der Zukunft,“ gleich μετὰ ταῦτα, und dafür könnte sprechen, daß Johannes auch V. 35. u. 44. sich desselbigen Worts zur Zeitbestimmung bedient. Allein es läßt sich dieser Sprachgebrauch doch sonst nicht rechtfertigen. Die Harmonisten Bengel, Hauber u. A. und die meisten Commentatoren setzen daher jenen Ausspruch nach der Taufe. — Was dann die Ausgleichung mit den ersten Evangel.

etrifft, so bemerkt Erasm. richtig, man sehe ja deutlich (V. 29,36., uch V. 30.), daß der Täufer dieselbigen Aussprüche bei mehreren Gelegenheiten wiederhole. Wir nehmen also ἡ ἐπαύρ. in seiner gewöhnlichen Bedeutung. — Ἴδε ὁ ἀμνὸς τ. θεοῦ. Johannes der Täufer, den Christus selbst den größten aller Propheten des alten Bundes nennt, besaß unstreitig besonders tiefe Einsichten in das Wesen und die Natur des Erlösers Israels; seine Erkenntniß darf daher nicht an der der übrigen Propheten des alten Bundes gemessen werden. Wir werden uns daher auch nicht wundern dürfen, wenn wir ihn hier mit neutestamentlicher Klarheit über die hohe Bedeutung des Todes Christi reden hören. War er göttlicher Prophet, so konnte Gott ihm als dem letzten der Propheten, welcher schon von der Morgenröthe der messianischen Periode beschienen wird, besondere Aufschlüsse ertheilen, und im A. T. fand er die Stelle Jes. 53., an welcher das ihm gegebene göttliche Licht über das verdienstliche Leiden des Erlösers sich entwickeln konnte. Daß in diesem Ausspruche des Täufers von dem versöhnenden Tode des Erlösers die Rede sei, ist, mit Ausnahme der Socinianer und einiger Arminianer, die Ansicht der ganzen christlichen Kirche gewesen bis auf die neueste Zeit, wo jene alte Ansicht von mehrern Seiten aus zugleich bekämpft wurde. — Wir erklären so: ὁ ἀμνός nennt der Täufer Christum, weil ihm jenes bestimmte Gleichniß Jes. 53. vorschwebte. Der Zusatz τ. θεοῦ wie ἔργα τοῦ θ. 6, 28. „gottgefällig." Αἴρειν ἁμ. gleich נָשָׂא עָוֹן. Dieses heißt allerdings in manchen Verbindungen „die Sünde wegnehmen," gleich ἀφαιρεῖν, allein keineswegs in allen. Oefters ist es im Hebräischen gleich סָבַל עָוֹן und im Griechischen gleich φέρειν, λαμβάνειν. 3 Mos. 20, 19, 20. Ez. 18, 19, 20. 4 Mos. 18, 22. Ez. 23, 35. Auch ist es falsch, daß αἴρειν in der LXX. überhaupt nicht „tragen" heiße, Klagl. 3, 27. Hiob 21, 3. 1 Mos. 45, 23. Da nun schon aus ἀμνός zu schließen ist, daß der Täufer Jes. 53. vor Augen hatte, und dort V. 11. ausdrücklich steht: וַעֲוֹנֹתָם הוּא יִסְבֹּל, καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἀνοίσει, so ist der höchste Grad von Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß auch hier das αἴρειν den Begriff von „Sündenstrafe tragen" hat. Diese Bedeutung wird nun auch noch dadurch als die wahrscheinliche erwiesen, daß der Apostel 1 Joh. 3, 5. auch die Formel gebraucht αἴρειν ἁμαρτίας, und wir dort denselben Begriff damit zu verbinden genöthigt werden durch die Auffassung, die er sonst vom Tode Christi

hat, 1 Joh. 2, 2. u. a. Endlich weist uns auch auf diese Bedeutung hin der Sprachgebrauch der Offenbarung, wo Christus in Bezug auf seinen versöhnenden Tod ἀρνίον ἐσφαγμένον heißt, Offenb. 5, 6, 12. 13, 8. Auch Petrus 1 Petr. 1, 19. nennt in dieser Beziehung Christum das Lamm. Der Singular ἁμαρτίαν steht, um den Gesammtbegriff auszudrücken. — Unter den Neueren haben nun besonders Einwendungen gegen diese Erklärung erhoben: Paulus in s. Comm. zu d. St., Gabler, meletemata in locum Ioh. 1, 29. Ien. 1808—11., Kuinoel z. d. St. Einige nämlich, Paulus, Kuinoel, nehmen, nach dem Vorgange von Faust. Socin, Crell, αἴρειν τ. ἁμ. in der Bedeutung „durch seine Lehre die Sünde entfernen"; da aber alsdann gar keine Beziehung zu dem Bilde des ἀμνός statt findet, die doch nicht zu verkennen ist, so nimmt Gabler die Bedeutung an „er der unschuldige Martyrer ertrug die sündlichen Aeußerungen der ihm feindseligen Welt," nach 1 Makk. 13, 17., wo ἔχθραν αἴρειν heißt „den Haß ertragen." Beide Auffassungen haben etwas Gekünsteltes, nur daß die zweite dadurch, daß sie auf die Bezeichnung durch ἀμνος Rücksicht nimmt, sich mehr empfiehlt, wogegen aber alsdann in dieser Verbindung der Ausdruck ἁμ. τ. κ. unnatürlich erscheint, wenn er heißen soll „die Gottlosigkeit, Ungerechtigkeit der Menschen." Die Haupteinwendungen aber gegen die ältere Erklärung sind 1) daß αἴρειν wohl bei den Profanscr. und in einigen Stellen des N. T., aber nicht in der LXX. „tragen" heiße, noch weniger aber αἴρειν ἁμ. „Sündenschuld tragen"; die Einwendung ist durch die angeführten Stellen widerlegt. 2) Daß Lämmer nicht diejenigen Thiere waren, die zu Schuldopfern gebraucht wurden. Dieser Einwand, der überdies nicht ganz begründet ist (3 Mos. 4, 32.), erledigt sich auch sehr natürlich, da man ja unmöglich zu der Annahme sich genöthigt fühlen wird, der Täufer habe hier sehr genau auf die Opfertheorie Rücksicht nehmen müssen. Da ihm Jes. 53. vorschwebte, so war ihm ja eben damit auch von selbst an die Hand gegeben, gerade Christum als Lamm, das die Sündenschuld trägt, darzustellen. Es war ihm ja, wie auch die Gegner annehmen, darum zu thun, Jesum als heiliges, unschuldiges Wesen darzustellen, wie hätte er nun, wenn er zugleich die Tragung der Sündenschuld darstellen wollte, ein anderes Thier nennen sollen, wodurch sein ganzer Vergleich unedel geworden wäre! Ueberdies konnte er

r wohl auch an das Paschalamm denken, welches zum Andenken an die Befreiung aus Aegypten geschlachtet wurde. Das Paschalamm war allerdings kein Schuldopfer, aber da es dargebracht wurde zur Erinnerung an die aus freier Erbarmung Gottes veranstaltete Befreiung Israels aus der leiblichen Gefangenschaft, so konnte Christus betrachtet werden als das wahre Paschalamm, das die Befreiung des geistigen Israels aus der geistigen Gefangenschaft durch seinen Tod versiegelt. So wird ja wenigstens an andern Stellen Christus als geopfertes Paschalamm vorgestellt 1 Kor. 5, 7. vgl. Joh. 19, 36. 3) Wird eingewendet, daß wir bei dem Täufer durchaus nicht jenen Begriff eines leidenden Messias voraussetzen dürfen, der den hebräischen Propheten so fremd gewesen sei. Nun würden wir freilich schon diesem Einwande dadurch hinlänglich begegnen können, daß wir ja wohl berechtigt sind, bei dem größten und letzten Propheten des alten Bundes eine besondere göttliche Erleuchtung vorauszusetzen, indeß brauchen wir auch nur dabei stehen zu bleiben, daß der Täufer Jes. 53. vor sich hatte. — Ueberdies finden wir auch Spuren, daß die jüdischen Theologen keineswegs gänzlich die Lehre von einem leidenden Messias verkannten. Gesetzt, daß keine andere prophetische Stelle außer dieser den Begriff eines leidenden Messias enthielte, so ist es doch bekannt, wie ganz einzelne Stellen eines Religionsbuches bei empfänglichen Gemüthern einer Nation Eingang finden und gewisse Ansichten verbreiten können. Wie manche dogmatische Systeme in der christlichen Kirche sind nur auf einzelnen, zuweilen selbst mißverstandenen, Bibelaussprüchen aufgebaut worden. Nun war unter den Juden die Ansicht verbreitet, daß der Tod gerechter Männer sühnend für das ganze Volk sei, Josephus, de Macc. §. 1. 17. Buch Sohar, Th. 3. S. 24. מִיתָתְהוֹן דְצַדִּיקַיָּא מְכַפְּרַת עַל חוֹבֵי דָרָא „der Tod der Gerechten versöhnt die Sünden der Welt." Talmud, Tract. Moed katon f. 28.: „Wie die rothe Kuh, so ist auch der Tod der Gerechten sündentilgend für die Welt." Wie leicht konnten unter diesen Umständen Einzelne auch zu der Einsicht in die sündentilgenden Leiden des Messias kommen. Daß dies geschehen sei, s. Martini, Pugio fidei, ed. Carpz. p. 852. et passim, namentlich die merkwürdige Stelle aus Bereschith Rabba und Pesikta, die auch Hulsius giebt in seinem wenig gekannten, lehrreichen Werke, Theol. Iudaica, Bredae 1653. p. 309. Schöttgen Horae Hebr. II. T. ad Ies. 53., Ps.

Wüste nahe bei Jericho gegangen, wo er versucht wurde, und dann am Jordan geblieben); von liebender Verehrung ergriffen, heftet er seinen Blick auf ihn (ἐμβλέπειν V. 43.) und macht seine Jünger auf ihn aufmerksam. Daß der ἄλλος μαθητὴς der Apostel Johannes ist, wird sehr wahrscheinlich daraus, daß alle Umstände so detaillirt angegeben sind, und auch sonst der Evangelist sich selbst nicht ausdrücklich bezeichnet, sondern aus Bescheidenheit seine Persönlichkeit zurücktreten läßt (Joh. 13, 23. 18, 15. 19, 26, 35.). Wohl sagte der Täufer mehr noch als allein die hier angegebenen Worte.

V. 37—41. Jesus geht nachdenkend vor sich hin, die beiden Jünger eilen ihm nach, er schaut sich um, und fragt, was sie verlangen. — Μένειν für לִין übernachten, Richt. 19, 9. Die Jünglinge sind zu bescheiden, als daß sie sich ihm sogleich als Begleiter aufdrängen wollten, sie wollen daher später zu ihm kommen. — Jesus, voll Liebe, nimmt sie sogleich mit. Es war vier Uhr, sie blieben, von Jesu angezogen, bis zum Abende. Dann entließ er sie, um erst den ausgestreuten Samen ruhig sich entfalten zu lassen. Beng.: primae origines ecclesiae christianae!

V. 42. Viele προσδεχόμενοι τὴν παράκλησιν τοῦ Ἰσραὴλ waren in Judäa (Luk. 2, 25. 23, 51.), für sie war es die größte Nachricht, die ihr Herz bewegen konnte, der Messias sei gekommen. Auch Simon war ein solcher, daher eilt Andreas sogleich zu ihm, um seine Freude zu theilen. Πρῶτος für πρότερος bezieht sich entweder darauf, daß beide Jünglinge den Simon aufsuchten, und Andreas zuerst ihn fand, oder daß beide ihre Freunde aufsuchten, und Andreas dabei zuerst auf seinen Bruder stieß.

V. 43. Jesus nach seiner tiefen Menschenkenntniß *durchschaut* den Petrus, so wie er ihn ansichtig wird, er sieht in ihm jene Eigenschaft der raschen Kühnheit, die freilich auch damit verbunden war, daß er sich zuviel zutraute, er sieht vorher, daß dieser Charakter, geläutert und geheiliget vom heiligen Geist, zur Gründung der christlichen Gemeinde besonders geeignet seyn würde. So wie nun Morgenländer überhaupt, und insbesondere auch die Hebräer (s. d. Söhne Jakobs, 1 Mos. 30.), für ihre Kinder die Namen von besondern ihre Geburt begleitenden Umständen entlehnen, so lieben sie auch, sich später von gewissen Ereignissen Beinamen beizulegen (Joseph in Aegypten, 1 Mos. 41, 45.). Auch die Rabbinen pflegten ihren Schülern nach ihren Eigenschaften gewisse Beinamen zu

geben. **Bash.**, Clavis Talm. p. 52. So benennt denn auch hier Jesus den Simon mit einem Beinamen, der seinen Charakter ausdrückt. כֵּיפָא, ܟܐܦܐ der Stein, der Fels. Vergl. den Beinamen des Johannes und Jakobus, Mark. 3, 17. — Daß Jesus das *υἱὸς Ἰωνᾶ* hinzusetze, um auch in diesem Namen auf die Bedeutung anzuspielen, ist wohl kaum wahrscheinlich. Die Juden pflegen überhaupt in der feierlichen Sprache den Namen des Vaters mit hinzuzufügen, so gewiß Matth. 16, 17. Joh. 21, 17.

V. 44. 45. Vom See Tiberias, in welcher Gegend Jesus geblieben war (s. zu V. 36.), bis Kana in Galiläa war eine Entfernung von etwa 7—8 Stunden, wohin also Christus in 2 Tagereisen bequem kommen konnte. Vorher aber schließen sich noch einige eifrige Jünglinge an den Erlöser an, die aus der Gegend am See waren. Bethsaida, ein anderes als jenes Luk. 9, 10., welches zum Unterschiede den Beinamen Julias führte. Dieses Bethsaida lag am See dicht bei Kapernaum.

V. 46. Nathanael wahrscheinlich dieselbe Person mit dem Apostel Bartholomäus, denn die Andern, die hier genannt werden, finden sich nachher unter den Aposteln, nur Nathanael nicht. Nun findet sich Luk. 6, 14. bei der Aufzählung der Apostel mit dem Philippus ein Bartholomäus zusammengestellt, wogegen Johannes nirgend eines Bartholomäus gedenkt, aber C. 21, 2. den Nathanael unter den *μαθηταῖς* nennt. בַּר תַּלְמַי Sohn des Ptolemäus ist bloß Zuname. Philippus nennt Jesum *ἀπὸ N.*, weil dessen Aeltern dort wohnten und er von der zufälligen Geburt in Bethlehem nichts wissen mochte. — Ueber *γράφειν* c. acc. (Röm. 10, 5.) s. **Wahl** s. h. v.

V. 47. 48. Galiläa, an der Grenze der Heiden gelegen, war auch mit von den Heiden bewohnt; vielleicht veranlaßte dies auch, daß die dortigen Juden weniger streng in der Gesetzbefolgung waren. Daß das Land besonders verachtet war, sieht man aus Matth. 26, 69, 71. Joh. 7, 52. Nach der letzteren Stelle möchte man auch schließen, daß die Galiläer sich weniger mit dem rabbinischen Studium beschäftigten, was sie nach pharisäischen Begriffen zu *ἰδιώταις* machte. Wenigstens wurden sie schon wegen ihrer schlechten Aussprache verachtet; es hieß, daß sie die לְשׁוֹן חָכְמָה Sprache der Gelehrten, gar nicht verständen (s. Buxt. Lex. s. v. גָּלִיל). Ja die Talmudisten haben das Sprüchwort: גְּלִילָאָה שָׁרוּתָא

„der Galiläer ist ein Block.“ Und auch Chrys. bemerkt: οἱ ἀ
τῆς Γαλιλαίας ὄντες ἀγροικότερόν πως καὶ παχύτερον διέκειντο.
Aus Nazareth ist vorangestellt. Der schlichte Phil. läßt sich
auf keine schriftkundige Untersuchung ein, er beruft sich auf den
unmittelbaren Eindruck, den er empfangen. Euth.: ἕλκει τοῦτον
ἐπὶ τὸν Χριστὸν, ὡς αὐτίκα πεισθησόμενον, εἰ μόνον γεύσαιτο
τῆς διδασκαλίας καὶ ὁμιλίας αὐτοῦ. Auch Nathanael zeigt sich
als kein pharisäisch Eingebildeter. Denn ein solcher würde von
vorn herein (Joh. 7, 52.) wegen jenes Vorurtheils es für unmög-
lich gehalten haben, daß der Galiläer Jesus der Messias seyn könne.
Auf diese schlichte Wahrheitsliebe nimmt nun auch Christus im fol-
genden Rücksicht. — Ἰσραηλίτης Ehrenname (Röm. 9, 4. 2 Kor.
11, 22.), ein ächter Nachkomme der Patriarchen. Δόλος soviel als
ὑπόκρισις, 1 Thess. 2, 3. Sir. 1, 30. (34.), also Einer, der inner-
liche Frömmigkeit hat.

V. 49. Nathanael, voll wahrer Demuth, ist sich eines auf-
richtigen Suchens nach Wahrheit bewußt. Er wird überrascht da-
von, daß Jesus dies anerkennt. Jesus will ihm nun zeigen, daß er
würklich seine Gesinnung kenne. Er bezieht sich auf den Zustand
Nathanaels unter dem Feigenbaum. Nathanael muß damals gerade
in einer solchen Gemüthsstimmung gewesen seyn, daß Christus in
der Hinsicht sich darauf berufen konnte, zu zeigen, daß er ihn mit
Recht für aufrichtig fromm halte. Es bietet sich nun die Vermu-
thung dar, daß Christus auf übernatürliche Weise das Herz des
Nathanael erkannte, als er sich in jenem Zustande befand. Die
Worte Christi indeß weisen nur auf ein äußeres Beobachten hin,
nämlich daß Christus etwas Aeußeres an ihm beobachtet hatte, wel-
ches dem tieferen Menschenkenner einen Blick in sein Inneres ge-
währte. Nun läßt sich aus talmudischen Stellen zeigen, daß die
Juden unter schattigen Bäumen das Gesetz zu studiren und über
religiöse Gegenstände nachzudenken pflegten. Es läßt sich also mit
Wahrscheinlichkeit annehmen, daß Jesus jenen aufrichtigen jungen
Mann bei einer solchen Beschäftigung oder beim Beten beobachtete
und die Inbrunst seines Herzens erkannt hatte. Allenfalls könnte
man auch mit Chrys. annehmen, daß Christus bemerkt habe, wie
Nathanael der Meinung gewesen sei, der (vielleicht) früher zu
Christo herzugetretene Philippus habe über seine (des Nathanael)
Gesinnung gesprochen, und daß nun Christus den Nathanael darauf

verweisen wolle, daß er nicht durch äußeren Bericht Kunde von seinem Zustande erhalten habe.

V. 50. Da schon das Innere des Nathanael angeregt und zum Glauben geneigt war, so macht dieser Blick des Erlösers in sein Herz den tiefsten Eindruck; er erkennt sofort ihn für den Messias an. Ueber *υἱὸς τ. θ.*, welches hier noch durch *ὁ βασ. τ. ᾿Ι.* erklärt wird, s. zu V. 18.

V. 51. 52. Der Erlöser erkennt diese Bereitwilligkeit des Glaubens an, er sieht aber auch zugleich, daß Nathanael noch niedere Erwartungen vom Messias hat: er will ihn zu erhabeneren Erwartungen hinleiten. — Nehmen wir die folgenden Worte buchstäblich und beziehen wir sie auf gewisse Engelerscheinungen im Leben Christi, im Garten von Gethsemane u. a., so läge eben hierin nichts, was den sinnlicheren Israeliten zu geistigeren Erwartungen hinleiten könnte. Dazu kommt, daß was vom geöffneten Himmel vorkommt kaum irgend wie von einem äußerlich sichtbaren Factum verstanden werden kann. In der Stelle Matth. 3, 16. und Apg. 7, 56. erscheint dem Täufer und dem Stephanus in einer innern Anschauung, nicht äußerlich, der Himmel geöffnet, was in der letzten Stelle ganz offenbar ist, und der geöffnete Himmel ist Bild des aufgethanen Reichs der überirdischen Weltordnung. Die Redensart *ἀναβ.* und *καταβ.* ist elliptisch, für *καταβ. ἐπὶ X. καὶ πάλιν ἀναβ.* So wie nun die Engel überhaupt die zwischen der höheren und niederen Weltordnung vermittelnden Wesen sind, so geben wir am natürlichsten auch hier den Worten den Sinn: ihr werdet die unsichtbare Welt aufgethan und die niedere Welt aus der höheren Kräfte empfangen, und die höhere wieder zur niederen sich herablassen sehen. Eine solche Verbindung Gottes mit den Gläubigen wird ja auch durch die Vision der Himmelsleiter bei Jakob, 1 Mos. 28, 12. angedeutet, wo es ebenfalls heißt, daß die Engel hinauf und herab stiegen. Trefflich sagt Luther zu dieser Stelle: „Darum so muß man auf geistliche Weise diese Historie deuten. Da Christus Mensch ward und ins Predigtamt getreten ist, da hat sich der Himmel aufgethan, und bleibet offen, und ist seit der Zeit her nie zugethan, wird auch nicht zugethan werden, ob wir es gleich mit den leiblichen Augen nicht sehen. Es schwebet Christus über uns, aber unsichtbarer Weise. — Das will Christus sagen: Ihr seid nun himmlische Bürger, und habt nun eure Bürgerschaft droben im himmlischen

Jerusalem, und seid in Gemeinschaft der lieben Engel, die ohn' Unterlaß zu euch auf- und abfahren. Nun ist Himmel und Erden ein Ding worden, und ist eben so viel, als säßet ihr droben und die lieben Engel dienten euch." Auch Calvin: multum autem errant meo iudicio, qui anxie quaerunt tempus et locum, ubi et quando Nath. et reliqui coelum apertum viderint. Potius enim quiddam continuum designat, quod semper extare debebat in eius regno. Fateor quidem aliquoties discipulis visos fuisse angelos, qui hodie non apparent. — Sed si probe reputemus quod tunc factum est, perpetuo viget. Nam quum prius clausum esset regnum Dei, vere in Christo apertum fuit. Auf ähnliche Weise ist auch der Ausspruch Christi Matth. 26, 64. uneigentlich zu fassen. Von den Reff. ist Zwingli der einzige, welcher an eigentliche Engelerscheinungen, nämlich die bei der Himmelfahrt denkt. — *Υἱὸς τ. ἀνθρ.* Die Kirchenväter, Reformatoren und viele Neuere sehen in diesem Ausdruck bloß schlechthin eine Bezeichnung seiner Menschheit, wie Euth. zu Joh. 3, 13. *ὁ κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα υἱὸς ἀνθρώπου.* Einige haben dann dem Wort noch eine besondere Emphase zugeschrieben, Bengel, Lightf. u. a.: der zweite Adam, Harduin, Mosche: der Mensch *κατ' ἐξοχήν.* Dagegen ist von Andern, Chemnitz, Beza und neuerlich namentlich von Scholten in der sehr gelehrten Abhandlung de appellatione *τοῦ υἱ. τ. ἀ.* Trai. ad Rh. 1809. der Ausdruck als eine Anspielung auf Dan. 7, 13. angesehen, und geradezu übersetzt worden: der Messias. Dieser Erklärung sind die meisten in der neuesten Zeit zugefallen, Bretschn., Wahl u. a. Man hat sich auch darauf berufen, daß Joh. 12, 34. *ὁ Χριστός* und *ὁ υἱ. τ. ἀ.* alternirend vorkomme, Luk. 22, 69, 70. *ὁ υἱ. τ. ἀ.* und *ὁ υἱ. τ. θεοῦ*, Matth. 16, 13, 16, 20. 25, 31. *ὁ υἱ. τ. θ.*, *ὁ υἱ. τ. ἀ.* und *ὁ Χριστός*. Allein diese Stellen beweisen keinesweges, daß die Juden, wenn sich Christus *υἱ. τ. ἀ.* nannte, diesen Namen geradezu als Namen des Messias auffaßten; auch in Dan. 7. faßten sie es nicht geradezu so auf, wie denn auch dort in der Lxx. der Artikel nicht dabei steht. Der Name war ihnen undeutlich (Joh. 12, 34.), aus anderen beigefügten Prädicaten schlossen sie aber, es müsse wohl der Messias damit bezeichnet seyn. Es ist auch an sich eben so unwahrscheinlich als es unnachweislich ist, daß die Juden den Messias sollten geradezu den

Menschensohn genannt haben. Auch nimmt in der That Scholten an, daß Jesus unter jenem Namen seine Messiaswürde vor den Fleischlichgesinnten verbergen wollte, s. Joh. 6, 15. Die ältere Ansicht — die auch durch die Art, wie der Vf. des Hebräerbriefs C. 2, 6. das υἱὸς ἀνθρώπου auffaßt, Bestätigung erhält — ist daher vorzuziehen, nach welcher jener Name Jesum nach der einen Seite seines Seyns hin als den urbildlichen, wahren Menschen bezeichnet, wie das Prädicat υἱ. τ. θ. die andere Seite seines Wesens ausdrückt. S. Olsh. Comm. z. N. T. I. S. 97. Diese Erklärung findet auch noch eine Unterstützung in dem Schlusse, den Jesus Mark. 2, 27, 28. macht. Insofern nun aber der Messias dieser Menschensohn seyn sollte, so kann der Terminus dann mittelbar — und wohl auch mit Beziehung auf Dan. 7. — den Messias bezeichnen. So scheint namentlich Luk. 21, 27. auf Daniel angespielt zu seyn; vergl. auch Joh. 5, 27. — Sehr passend schließt Johannes gerade an diesen Ausspruch das folgende Capitel, wo die wunderbaren Thaten Jesu als eben so viele Erweise jenes nun eingetretenen genauen Verkehrs zwischen Himmel und Erde erzählt werden.

Capitel II.

V. 1. Beschreibung des ersten Erweises der Christum begleitenden göttlichen Kraft und Macht. — Es frägt sich zuerst, worauf sich τρίτη ἡμ. bezieht. Die Meisten nehmen an, daß es der dritte Tag seit der Gesandtschaft an Johannes gewesen sei, V. 35. sei der zweite und eben deswegen das ἐπαύρ. dort zu übersetzen „den nächsten Tag." Allein dies geht schon deswegen nicht, da C. 1, 44. noch ein ἐπαύριον. Am natürlichsten bezieht man es auf das letzte ἐπαύριον V. 44.: an jenem Tage blieb Jesus noch am See, weil er noch jene Jünger zu sich gesellte; vom galiläischen See bis Kana brauchte er etwa zwei Tagereisen (zu 1, 45.), so konnte er am dritten Tage in Kana seyn.

V. 2. Joseph, der Vater Jesu, wird nie weiter in der Geschichte erwähnt, er scheint gestorben gewesen zu seyn. Ἐκλήθη vielleicht für das Plusquampf. „er war eingeladen gewesen" (wie dieses auch bei Profanscr. und namentlich bei Nachholungen, wie 4, 44. 18, 13.), so daß er eben C. 1, 44. deshalb hatte nach Gali-

läa reisen wollen; da Jesu Mutter schon da war (wahrscheinlich auch die Brüder, nach V. 12.), ist dies wahrscheinlich.

V. 3. Zweierlei fällt hier sehr auf, 1) daß Maria ohne Weiteres ein Wunder zu erwarten scheint, 2) daß Jesus es abschlägt und sie doch ohne Weiteres Anordnungen macht, als hätte er sich bereit erklärt. Wie sehr sich auch die ältern Kirchenväter dagegen sträuben, so scheint man doch ohne die Annahme nicht auskommen zu können, daß Jesus schon vorher im häuslichen Kreise Wunder gethan (V. 11. Anfang der öffentlichen Wunder), welche bei Maria den Gedanken erzeugen konnten, selbst bei einer so geringfügigen Veranlassung eines zu erwarten. Dem Erlöser war nun allerdings diese Veranlassung nicht gelegen, er schlug es ab. Die Mutter aber — vielleicht nicht ohne weibliche Eitelkeit — läßt sich nicht abweisen, und rechnet darauf, daß er doch ihrem Wunsche nachgeben werde. Andere Auffassungen s. bei Euth., Bengel, Clericus u. A. Vgl. auch Wolf u. Kocher.

V. 4. Ὥρα, öfter bei Johannes, zuweilen auch bei den Andern „die im göttlichen Plan bestimmte Zeit," Joh. 7, 30. 8, 20. 12, 27. 13, 1. 17, 1. Weil die Mutter Jesu nicht wußte, wann diese da sei, und es nicht wissen konnte, giebt er ihr die rügende Antwort. Ἥκει für das Prät., auch 8, 42. Die Redensart τί ἐμοὶ κ. σ. ist wörtliche Uebertragung des hebr. מַה־לִּי וָלָךְ. Vgl. Drusius. Sie kommt im A. T. vor Jos. 22, 24. Richt. 11, 12. 2 Sam. 16, 10. 1 Kg. 17, 18. 2 Kg. 3, 13., und im N. T. Matth. 8, 29. 27, 19. Mark. 1, 24. Als die Grundbedeutung erscheint: „Was haben wir Gemeinsames? Unsere Beziehungen sind ganz verschieden." Der persische Uebersetzer gut: چه کار داري بامن „Was mischest du dich in meine Angelegenheiten?" Sie wird dann gebraucht, um anzuzeigen, daß man von Jemandem nicht gestört, nicht gehindert seyn wolle. Einen Tadel schließt sie immer in sich, obwohl oft nur einen freundlichen, 2 Sam. 16, 10. So will denn Jesus auch zu seiner Mutter sagen: Mische dich nicht in meine Angelegenheiten, wir verfolgen verschiedene Zwecke, du verstehst mich nicht. Das Rügende in diesen Worten ist Christo ganz angemessen, der von Seiten seines Berufs sich über alle menschlichen Verhältnisse erhebt, obwohl er sonst ihnen sich unterwirft (Luk. 2, 51.). Vgl. Mark. 3, 33. Luk. 11, 27, 28. und auch Christi Worte zu Petro, Matth. 16, 22, 23. Die Anrede γύναι ist keineswegs

verächtlich, vielmehr feierlich, wie auch Joh. 19, 26. Bei Dio Cassius, Hist. 51, 12. redet Augustus die Kleopatra an: *θάρσει, ὦ γύναι, καὶ θυμὸν ἔχε ἀγαθόν.* Vgl. Wetst.

V. 5. 6. Vielleicht übergeht es Joh. nur, daß Jesus nachher doch noch angedeutet habe, daß er der Mutter nachgeben wolle. — *Καθαρισμός*, das Händewaschen vor und nach Tische, Matth. 15, 2. Jede *ὑδρία* faßte 7 bis 10 Maas.

V. 8. *Τρικλίνιον* ein aus 3 *κλίναις*, 3 Reihen Polstern, bestehendes Zimmer. Der Vorsteher darüber und Anordner des Mahls hieß auch bei den Römern tricliniarches. Petron., satyr. §. 27.: tricliniarches experrectus lucernis occidentibus oleum infuderat. Er ist nicht zu verwechseln mit dem *συμποσιάρχης*, modimperator bei den Römern und Griechen, der aus den Gästen gewählt wurde, um Ordnung beim Mahl zu erhalten. Eine sehr gelehrte Untersuchung über den tricliniarches von J. E. J. Walch, Jena 1753.

V. 10. *Μεθύσκομαι* „berauscht werden." Natürlich braucht man nicht an den äußersten Grad der Trunkenheit zu denken. Philo, de plant. Noae p. 234. Fr.: *ἔστι τοίνυν τὸ μεθύειν διττὸν, ἓν μὲν ἴσον τι τῷ οἰνοῦσθαι, ἕτερον δὲ ἴσον τῷ ληρεῖν ἐν οἴνῳ.* Uebrigens folgt hieraus noch gar nicht, daß die Gäste trunken waren, denn der *ἀρχιτρ.* spricht ja nur von dem was gewöhnlich geschieht.

V. 11. Ueber *δόξα* s. zu 1, 14. — *Ἐπίστευσαν.* Wenn Johannes in manchen Fällen sagt „da glaubten sie," so schließt es nicht ein vorhergängiges Glauben aus, sondern bezeichnet ihm nur eine Erneuerung und dadurch Verstärkung des Glaubens. So wie hier, auch unten V. 22., C. 11, 15. 13, 19. Richtig Orig.: *ἀντὶ τοῦ ἐβεβαιώθησαν. Τὴν γὰρ πίστιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μᾶλλον ἐπὶ τῆς βεβαιώσεως λέγει.* Chrys.: *ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν, οἳ καὶ πρὸ τούτου θαυμάζοντες αὐτόν.* Es zeigt sich hieraus auch, wie sehr diejenigen irren, welche meinen, das Wunder habe keinen würdigen Zweck gehabt. — Nach Dr. Paulus hat Jesus Wein mit sich gebracht, um nachher, indem er ihn so unvermuthet und wunderhaft producirte, die Gäste zu überraschen und so als ein guter Gesellschafter einen willkommenen Hochzeitsspaß zu machen. Die ernste feierliche Anrede Jesu V. 4. will Paulus „im Tone des Scherzenden gesprochen wissen, der die Mutter abhalten will, ihm

nicht durch Vorschnelligkeit den beabsichtigten Spaß zu verderben." Die δόξα soll seyn „die freie Humanität Jesu," zu der man „Zutrauen gewann" (ἐπίστευσαν) „weil man sich vom Messias einen drückenden Ernst prognosticirte." !! Gegen die Bestreiter des Wunders s. Heubner, mirac. ab evang. enarrat. interpr. gramm. 1807. S. 13., Flatt in Süßkinds Mag. St. 14.

V. 12. Kapernaum, nicht weit vom Einflusse des Jordan in den See Genesareth, heißt Matth. 9, 1. ἰδία πόλις, vgl. Mark. 2, 1. Wahrscheinlich trat Christus dort im Hause des Petrus ab, Matth. 17, 24. Ἀδελφοὶ τοῦ Ἰησοῦ sind nach Einigen Verwandte, Vettern, nach Andern Brüder Jesu. Der Streit darüber ist dadurch noch nicht als abgeschlossen zu betrachten, daß die meisten Neueren sich für das erstere entschieden haben, Semler, Storr, Gabler, Eichhorn, Hug, Pott (s. d. ausführl. Unters. prolegg. ad ep. Iac.). Sehr wichtige Gründe sprechen auch dagegen (vgl. Fritzsche, Comm. in Matth. p. 480. Die letzte Abhandl. darüber von Clemen, in Winer, wissenschaftl. Zeitschr. I. 3). Die beste Auskunft wäre unstreitig die, anzunehmen, daß Klopas, ein Bruder des Joseph und Mann der Maria, der Schwester der Mutter Jesu, kinderlos starb, und nun der Vater Jesu, Joseph, die hinterlassene Wittwe seines Bruders nach dem Heirathsrechte heirathen mußte; in diesem Falle wären die ἀδελφοὶ würkliche Brüder Jesu, und der Apostel Jakobus, der Sohn des Alphäus, wäre doch ein und derselbe mit dem ἀδελφὸς τ. κυρίου. Allein diese, von Theophylakt vorgebrachte, Hypothese ist gar zu gekünstelt. Wir halten unter diesen Umständen die Untersuchung nicht für geschlossen, nehmen aber vorläufig die Bedeutung von ἀνεψιοὶ an.

V. 14. Außerhalb der drei Vorhöfe des Tempels war noch ein großer äußerer Raum, der einen gepflasterten, unbedeckten, von einem großen Säulengange umgebenen Platz enthielt. Dieses war der Vorhof der Heiden. Denn diesen Platz trennte ein Gitterwerk, zu dem man auf vier Stufen hinaufstieg, vom innern Tempel, und an dem Eingange dieses Gitters fand sich eine Inschrift, daß kein ἀλλόφυλος weiter vordringen dürfe. — Nun hatten viele Israeliten, namentlich die ausländischen Festbesucher, keine Gelegenheit, das Opfervieh zum Tempel mitzubringen. Daher hielten sich sowohl Verkäufer von Vieh, als auch von Salz, Mehl u. a. in diesem Vorhofe auf, welche Buden (חֲנֻיּוֹת) hier hatten. Es entstand

nun dadurch oft so viel Geräusch, daß die Betenden dadurch gestört wurden. Der Bedarf an Vieh war ja so groß, daß man an einem Pascha 255,500 Paschalämmer zählte (Jos., de bello Iud. l. VI. c. 9. §. 3.). Die Wechsler hielten sich theils dort auf, um überhaupt mit starkem Wucher (s. Stellen des Talmud bei Lightfoot zu Matth. 21, 12.) Münzen zu wechseln, theils wohl auch um Darlehn vorzustrecken, Matth. 25, 27., wobei denn auch Betrügereien vorkamen, und dies alles im Hause Gottes.

V. 15. Christus handelt hier in der Auctorität seines Messiasberufs. Er war gekommen, die Theokratie überhaupt zu läutern. Gleich beim Antritt seines Lehramtes offenbart er nun die ernste Bedeutung dieses seines Berufs. Wenn die Masse jener Menschen ihm weicht, so ist dies gewiß weniger für die Würkung seiner äußerlichen Züchtigung zu halten, als vielmehr für die Würkung seines heiligen prophetischen Ernstes, und des strafenden Gewissens, was jenen Leuten ihr Unrecht aufdeckte. Man muß auch dabei auf die hohe Ehrerbietung Rücksicht nehmen, welche die Juden vor jedem Religionslehrer hatten, und die durch den Stolz der pharisäischen Gelehrten stets unterhalten wurde.

V. 16. 17. Zu bemerken ist, wie Johannes auch hier individualisirt. Zu den Taubenhändlern spricht Jesus am gelindesten. — Das Citat ist aus Ps. 69, 10. Ἐμνήσθησαν eine Formel, deren sich Johannes auch anderwärts bedient, wo er alttestamentliche Stellen anführt, C. 12, 16. Sie bezeichnet klar, wie in manchen neutestamentlichen Citaten das ἵνα πληρωθῇ zu verstehen ist. Nämlich obgleich diese und ähnliche Formeln öfter ein eigentliches Erfülltwerden einer Weissagung anzeigen, so bezeichnen sie doch auch oft, wie hier, nur eine Anwendung alttestamentlicher Stellen. So deutlich Matth. 13, 14. 15, 7. 21, 16. Joh. 6, 45. 7, 38. Apg. 28, 25., wohin dann auch zu rechnen ist die Anführung Matth. 2, 17, 18, 15. Deutlich spricht auch dafür Joh. 18, 9. (Vgl. Steudel über das Citat in diesen Stellen, in Bengels Archiv, Bd. 7. St. 2. S. 424. Ueberhaupt vgl. Knapp, Scripta, S. 608.). Die Rabbinen und die Juden überhaupt, welche durch oftmaliges Anhören oder Lesen der in den Synagogen vorgetragenen Bibelabschnitte sich viele Stellen genau eingeprägt hatten, pflegten auch bei Dingen des gewöhnlichen Lebens und noch mehr in religiösen Dingen öfters das, was sie sagen wollten, in biblischen Redensarten zu sagen, oder biblische

Parallelen (simile ex simili) beizubringen, wie dies auch bei bibelkundigen Christen der Fall ist. So z. B. heißt es im Talm. (Tr. Sota, c. ult.): „Seitdem der Tempel verwüstet, hat שָׁמִיר (ein fabelhaftes Thier, s. Buxt., lex. Talmud.), haben die Gnadenströme Gottes und die gottesfürchtigen Männer aufgehört, wie geschrieben steht Ps. 12, 2.“ Tr. Berachoth, f. 10, 2.: „Wer ißt und trinkt und hintennach betet, von dem ist geschrieben 1 Kö. 14, 9.: Du hast mich hinter deinen Rücken geworfen.“ In Halichot Olam ed. Bashuysen l. 1. §. 3.: „R. Jehuda verband sich mit Mehreren zur Abfassung der Rechtssätze; dies geschah aber nicht eher, als bis die Juden unter Antonin Frieden hatten סָמְכוּ עַל מִקְרָא שֶׁכָּתוּב עֵת לַעֲשׂוֹת לַיהוָה dabei stützten sie sich auf das Schriftwort: Nun ist es Zeit dem Herrn Opfer zu bringen.“ Auch die morgenländischen Christen citiren auf diese Weise die Schrift. Barhebräus, Chron. p. 326. heißt es von den Einwohnern der zerstörten Stadt Edessa: ܡ ܣܘܐ ܚܙܘ ܪܘܓܙܐ ܗܘ ܕܢܒܝܐ ܐܡܪ ܕܚܙܘ ܪܘܓܙܐ ܕܡܪܝܐ ܐܣܝܒܪ ܡܛܠ ܕܚܛܝܬ „Sie sahen den Zorn, von dem der Prophet sagt: Ich trage den Zorn Gottes, weil ich gesündigt habe.“ So öfter bei Ephräm Syrus. Auch die Muhammedaner citiren ähnlich den Kuran, um gewisse Facta mit allgemeinen ähnlichen religiösen Aussprüchen in Verbindung zu setzen, mit der Formel: بموجب ما قال تعالى „zufolge dessen was der erhabene Gott sagt.“ — Diese Bemerkung ist jedoch natürlich nicht auf alle neutestamentliche Citate alttestamentlicher Stellen anzuwenden. Zufolge Joh. 12, 16. müssen wir annehmen, daß nach Christi Verherrlichung und der damit zusammenhängenden Erleuchtung der Jünger durch die Mittheilung seines Geistes ihnen sein ganzes Leben in einem höhern Zusammenhange erschien, und sie auch die Beziehung desselben zu der vorbereitenden Anstalt des A. T. erkannten. Vermöge dieser Einsicht erkannten sie nun auch würkliche Hindeutungen der prophetischen Aussprüche auf die Erscheinung Christi. So eben Joh. 12, 16. Ueber die Art, in welcher dieses eine Weissagung war, s. z. d. St.

Wir kommen nun auf die Frage, ob die Tempelreinigung, die hier Christus am Anfange seines Lehramts verrichtete, dasselbe Factum ist mit der von Matth. 21, 12. und Luk. 19, 45. bei der dritten Paschafeier Christi erzählten, wie zuerst Camerarius an-

nahm, dann Ziegler, Lücke, oder ob dasselbe Factum zweimal vorfiel. Dafür, daß es einmal vorfiel, kann man anführen: 1) daß die einzelnen Umstände keine Verschiedenheit beweisen; 2) daß sich vielleicht auch sonst solche chronologische Differenzen nachweisen lassen; 3) daß es nicht wahrscheinlich sei, daß dasselbe Factum zweimal ganz auf dieselbe Weise vorgefallen seyn sollte. Den ersten Grund geben wir zu, die andern beiden bestreiten wir. Was den zweiten Grund betrifft, so könnte man sich insbesondere darauf berufen, daß nach Schleiermacher Luk. 7, 36—50. dasselbe Factum erzähle, welches Joh. 12, 1—8. und Matth. 26, 6—13. Lukas versetze es in den Anfang der Lehrzeit Christi, die Andern in die Leidenszeit. Hier sei die chronologische Abweichung eben so stark. Wiewohl sich nun für diese Ansicht viel sagen läßt, so ist es uns dennoch wahrscheinlicher, daß Lukas ein anderes Factum erzählt als Joh. und Matth., und ist dem so, so haben wir kein sicheres Beispiel einer so bedeutenden chronologischen Differenz. Auch kann man nicht wohl sagen, daß eine zweimalige Tempelreinigung etwas Unwahrscheinliches habe. Vielmehr wäre es ganz in der Ordnung, wenn Christus, so oft er in den Tempel trat, jenem Unwesen gesteuert hätte. Gewiß mußte ihm auch bei seinem zweiten Auftreten sein unterdeß gestiegenes Ansehn und die Erinnerung an seinen frühern heiligen Ernst zu Hülfe kommen. Positiv läßt sich dafür, daß die Tempelreinigung, die Matthäus und Lukas erzählen, eine andere sei, eben auch darauf verweisen, daß diesmal, da Jesu Ansehn schon begründeter war, keines Einspruchs in jene heilige Handlung Erwähnung gethan wird.

V. 18. Die Pharisäer erkannten an, daß ein göttlicher Gesandter auch das Recht habe, nach Art der alten Propheten die Theokratie zu reinigen. Man sieht, daß sie anerkannten, daß auch Christus jene Handlung in göttlicher Auctorität verrichtet haben wollte; darum machen sie ihm sein Recht als Prophet nicht streitig, sie verlangen nur eine Ausweisung über seine göttliche Sendung. Vgl. Joh. 6, 30. Δεικν. wie ἀποδ. oder ἐπιδ. exhibere, 1 Makk. 6, 34. Herodian, Hist. II. 4. ἐπιδειξάμενος πολλὰ σώφρονα καὶ χρηστὰ ἔργα. Eben so C. 10, 32. Ὅτι, nicht „weil," welches den objectiven, sondern wie γάρ „da ja," welches den subjectiven Grund angiebt. So C. 9, 17. 7, 35. Mark. 1, 27.

V. 19. S. die sehr gelehrte Abhandl. von Heydenreich,

Zeitschr. f. Predigerw. v. Heydenr. u. Hüffell, 2 B. 16. und früher Flatt, Symb. in ev. Ioh. P. I. Betrachten wir die Umstände, unter denen der Erlöser diesen Ausspruch that, so möchten wir geneigt seyn, einen andern Sinn seiner Worte vorauszusetzen als den, welchen Johannes ihnen beilegt. Christus hatte den Sitz der alten Theokratie durch jenen Prophetenact gereinigt. Zur Beglaubigung seiner Auctorität für diese Handlung sich auf seine dereinstige Auferstehung zu berufen, noch dazu vor den pharisäischen Juden, scheint sehr unpassend. Weit näher liegt es daher, ναός hier als die Bezeichnung des ganzen äußerlich=theokratischen Cultus anzusehn, und anzunehmen, daß Christus sich darauf berufe, daß er, wenn auch das ganze alte Gottesreich untergehe, vermögend sei, in geringer Zeit eine neue geistliche Schöpfung daraus hervorgehn zu lassen. Auf diese große durch ihn zu bewürkende Umwandelung des alten Cultus beruft er sich ja auch in jenem Gespräch mit der Samariterin C. 4, 21. Auf eine solche Erklärung würde uns auch leiten das gänzliche Mißverstehn der Juden, die wohl hätten merken können, ob Christus auf seinen Leib oder auf den Tempel wies, und insbesondere auch die positive Deutung, welche die Juden seinem räthselhaften Ausspruche beilegten, Mark. 14, 58., daß er statt des ναὸς χειροποίητος in drei Tagen habe einen ἀχειροποίητος erbauen wollen. Es wäre alsdann anzunehmen, daß Johannes erst nach der Auferstehung, wie er selbst sagt, wegen der Zeitangabe von drei Tagen dazu veranlaßt worden sei, dem räthselhaften Ausdrucke eine Beziehung auf Christum selbst beizulegen. (Dadurch, daß Hos. 6, 2. von einem Beleben am dritten Tage die Rede ist, läßt sich Mercerus verleiten, sogar dort aperte eine Weissagung auf die Auferstehung Christi zu finden.) So fassen den Ausspruch Henke, Herder, Lücke u. A. Aehnlich unter den Alten Athan., opp. I. 545., or. c. Arium. Indeß läßt sich die Auslegung, die der Evangelist selbst giebt, nicht nur recht wohl rechtfertigen, sondern es findet auch jene andere einige Hindernisse. Wenn nämlich Jesus δεικτικῶς, wie wir doch annehmen müßten, gesagt hätte τὸν ναὸν τοῦτον, so hätte er doch nothwendig den Mißverstand erzeugt, daß er eben von dem Aufbau des äußeren Tempels rede, und was noch mehr ist, wie konnte Jesus bloß den jüdischen Cultus meinen, wenn er dabei auf den äußeren Tempel hinwies und nur solche Worte gebrauchte, die auf ein äußeres

ederreißen und Aufbauen sich bezogen? Das Demonstrativum *ῦτον* widerstrebt der geistigen Erklärung des *ναός*. Besonders er macht bei jener Auffassung das *ἐν τρ. ἡμ.* Schwierigkeit. Es l bedeuten „in Kurzem," man beruft sich auf Luk. 13, 32. Hos. 2. Dies ist aber ganz gegen die Sprache. Hos. 6, 2. steht keiswegeß בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי an und für sich für eine kurze Zeit, sondern ch dem vorhergegangenen מִיֹּמָיִם. In diesem steht nun der Plu:is statt des Duals, wie dies schon die Lxx. und der Arab. ausücken, *μετὰ δύο ἡμέρας*. Es fand also derselbe Sprachgebrauch itt, wie in unserm: „zwei, drei," s. Jes. 16, 6. Eben so gebrauen die Griechen nach rückwärts zu *χθὲς καὶ πρώην* für haud ita idem, schon bei Homer, Il. II. 303. *χθιζά τε καὶ πρωΐζ'*. So rstehen es auch in der St. des Hosea alle Rabbinen. Eben diebe Formel ist nun bei Lukas analog ins Griechische übersetzt. emnach kann nicht bewiesen werden, daß das *ἐν τρισὶν ἡμέραις* viel sei als *ἐν τρίτῃ ἡμ.*, und dieses dann so viel als „in Kurn." Es läßt sich aber auch die von Johannes angegebene Ausung gänzlich rechtfertigen. Daß die Juden, wenn Christus *δεικῶς* auf seinen Körper wies, ihn doch mißverstehen konnten, ist ht so unwahrscheinlich, wenn wir bedenken, erstens, daß jene eutung auf den Körper ihnen gar zu fern lag, zweitens, daß ihr ser Wille öfter absichtlich mißverstand, in welchen Fällen sie dann ch Christus keiner Widerlegung würdigte. Was die falschen Zeun betrifft, so ist das *ἀχειροποίητος* ein ihnen zugehöriger Zusatz, r daher auch sicher nicht die oben angegebene geistige Bedeutung t, sondern sie meinten vielmehr unter dem *ἀχειροποίητον ναόν* ien vom Himmel herabgesunkenen Tempel. Daß aber Christus ne Auferstehung als Zeichen angab, darf nicht auffallen, wenn r der neutestam. Auffassung der Auferstehungslehre eingedenk id, nach der die Auferstehung der Schlußstein und die Versiegeng des ganzen Erlösungswerkes ist. Es ist daher nicht sowohl s Wunderbare im Factum der Auferstehung ins Auge zu fassen, s die Wichtigkeit derselben im Verhältnisse zum ganzen Erlösungserke. Daß ferner Christus gerade den ungläubigen Juden die iferstehung als Zeichen nennt, darf ebenfalls nicht Wunder nehn, da es einerseits seine Absicht war, bei den Ungläubigen durch das so Unerwartetes Nachdenken zu erregen, andererseits gewiß : Erlöser auch die Jünger dabei im Auge hatte. Von vielem Ge-

wicht für die alte Auslegung ist die Stelle Matth. 12, 38—41. und 16, 4., wo Christus ebenfalls den Pharisäern, da sie ein Zeichen forderten, seine Auferstehung nennt. Was außerdem das für Tropische und dadurch Räthselhafte des Ausdrucks betrifft, so lassen wir nicht vergessen, daß es ein prophetischer Ausspruch ist. Prophetische Aussprüche Christi im N. T. haben aber alle, selbst wenn sie auf individuelle Umstände sich beziehn, etwas Dunkles. Ev. Joh. 21, 18. u. 22. So auch der Vergleich mit Jonas, Matth. 12. u. 16. Endlich muß man doch allerdings bei der Auslegung eines Ausspruchs Christi auf die Auctorität eines Jüngers etwas geben. — Sehen wir nun noch auf die einzelnen Worte, so kann man nicht mit Lücke sagen, daß der Sprache Gewalt angethan wird, wenn man sich an die Auslegung des Johannes anschließt. *Λύειν* ist gleich *καταλύειν* „zerstören." Eph. 2, 14. 2 Petr. 3, 11. Zwei Imperat. oder ein Imperat. und ein Futurum können im Hebräischen und Hellenistischen so mit einander verbunden werden, daß der erste Imp. die Bedingung anzeigt, unter welcher der zweite Imp. oder das Fut. zu Stande kommt, Joh. 7, 52. Luk. 10, 28. (vergl. Winer, Sprachl. 3. Aufl. S. 259.). Den Leib stellt auch Paulus (1 Kor. 6, 19., vgl. 1 Kor. 3, 16, 17. 2 Kor. 6, 16.) als Tempel Gottes vor. Auch Philo nennt ihn *οἶκός τις ἢ νεὼς ἱερὸς ψυχῆς λογικῆς* (de opif. m. p. 94. ed. Pf.). Um wie viel mehr konnte Christus dem Tempel, den die Juden als den ewigen Sitz Gottes betrachteten, seinen Leib als den wahren Sitz der Gottheit gegenüber stellen (vgl. Suicer, Thes. s. v. *ναός* und Orig. in der schönen Stelle c. Cels. VIII. 19.). Auch bei den Juden finden wir schon eine ähnliche Idee. R. Mose Gerundensis sagt: קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא הַמָּשִׁיחַ מְקוּדָּשׁ מִבְּנֵי דָוִד „das Allerheiligste ist der Messias, der vor den Kindern Davids ist geheiliget worden."

V. 20. Herodes hatte den zweiten Tempel so sehr erneuert, erweitert und verschönert, daß dies als ein neuer Bau betrachtet wurde. Er hatte den Bau im 18ten Jahre seiner Regierung angefangen, 22 Jahre vor Christi Geburt. Vollendet wurde er erst 64 Jahre n. Chr. Allein wahrscheinlich wurde der Tempelbau oft auf eine Zeit unterbrochen, sobald etwa wieder ein für sich bestehender Theil vollendet war. Und so war es wohl, als die Juden jenes sagten.

V. 21. 22. Ueber 21. s. V. 19. *Ἐκεῖνος*. ist so zu verstehen wie V. 11., w. m. s.

V. 23. 24. Die Wunder sollten die Menschen als Wegweiser auf das Göttliche, was in der Erscheinung des Erlösers lag, aufmerksam machen, damit sie nachher tiefer zu forschen veranlaßt würden. Allein fleischliche Menschen konnten auch mit einem äußern Wohlgefallen sich daran genügen lassen und nur im Auge haben, wie sich durch den so begabten Messias fremdartige Zwecke erreichen ließen. Diesen, bei denen Christus kein inneres Bedürfniß erkannte, gab er sich daher auch nicht hin. Ein Beispiel von solchen Menschen, obzwar von den Besseren unter ihnen, stellt sich in der folgenden Erzählung dar (S. d. Anrede des Nikod. 3, 2.). *Εἰς τὸ ὄνομα* s. C. 1, 12. Das *πιστεύειν* bezeichnet hier einen schwächern Grad des Glaubens, den Anfang einer gläubigen Anhänglichkeit. So auch 7, 31. 8, 30. 11, 45. — V. 25. Ein Beispiel dazu giebt C. 5, 42. Matth. 9, 4. Vergl. 6, 64.

Capitel III.

V. 1. 2. Unter den mancherlei Leuten, welche in Jerusalem auf Jesum aufmerksam geworden waren, war auch ein *ἄρχων*, Beisitzer des Synedriums (C. 1, 19.). Des Tages scheute er sich zu Jesu zu kommen, er wünschte wegen seines Standes mit seiner Anhänglichkeit verborgen zu bleiben (C. 7, 50.). Der Plur. *οἴδαμεν* bezieht sich wohl auf die Gleichgesinnten. Insofern nur, als er hier es ausspricht, erkannte er Jesum für göttlich an. Vergleiche über diesen ganzen Abschnitt die Abhandlung von Knapp, Scripta varii arg. no. VI. u. C. A. Fabricius, Comm. in Ioann. 3, 1—21. Gött. 1825.

V. 3. Die Antwort Jesu scheint nicht zu passen. Allein Jesus sieht in das Herz des Nikodemus und greift den Grundirrthum seiner Gesinnung an. So verfährt der Erl. öfters, 8, 7. 6, 26, 35., sagt es auch selbst, daß seine Reden mit Rücksicht auf die Gesinnung derer, zu denen er spricht, ausgesprochen sind, 6, 64, 65. Nik. weiß nur von einem äußern Gottesreich. Unstreitig war er aber ein Mensch, der schon Empfänglichkeit für das höhere Leben besaß, das zeigt sich schon an seiner Willigkeit, sich belehren zu lassen, sonst hätte ihn auch Christus vielmehr strafend behandelt. Zwingli: adeo nova est doctrina quam doceo, ut nemo ca-

pere possit nisi renascatur. Es ist der Begriff der βασ. τ. θεοῦ zu erläutern. Die jüdischen Theologen betrachteten die himmlische Geisterwelt entweder unter dem Bilde einer Familie Gottes מַלְיָא שֶׁלּו, oder sie betrachteten sie unter dem Bilde eines Staates, die Engel als Fürsten und Bürger, Gott als den König. Ferner wußten die jüdischen Theologen von ihrer äußeren Theokratie, daß sie bestimmt sei, ein königliches Priesterthum und ein Gott geheiligtes Volk darzustellen (2 Mos. 19, 6.). Vermöge dieser ihrer Bestimmung betrachteten sie nun ihre Theokratie als ein irdisches Abbild jenes himmlischen Geisterstaates und nannten sie מַלְכוּת שָׁמַיִם, himmlischer Staat. Da jedoch offenbar war, daß die alte Theokratie diese ihre erhabene Bestimmung nicht realisirte, und da die Propheten auf die messianische Zeit als diejenige hingewiesen hatten, wo die Theokratie verherrlicht und ihrem wahren Zustande entgegengeführt werden würde, so benannte man sensu eminentiori das messianische Reich mit dem Namen מַלְכוּת שָׁמַיִם. So schon bei Daniel (C. 7.), im chald. Targum zu Jes. 40, 9, in dem Medrasch zu Schir Haschirim und sonst öfter. Gleichbedeutend nun mit dieser Benennung waren auch die Namen עַלְמָא עִילָּאָה, höhere Welt, עוֹלָם הַבָּא, zukünftige Welt, יְרוּשָׁלַיִם דִּלְמַעְלָא, das obere Jerusalem. Alles was die christliche Lehre den Christen in dem zukünftigen Leben in der Gemeinschaft mit Christo hoffen läßt, erwarteten die Israeliten vom messianischen Reiche. Der Begriff des Jenseits ging ihnen darin auf, wie denn auch die Todten auferstehen sollten, um daran Theil zu nehmen. Diese alttestamentliche Bedeutung des Wortes ging nun auch in die neutestamentlichen Schriften über, nur mit den Modificationen, welche dadurch entstanden, daß mit Christo würklich die messianische Periode begonnen hatte. Zufolge der neutestamentlichen Offenbarung müssen wir nun zwei Abschnitte der messianischen Periode unterscheiden, denjenigen, wo es etwas innerlich sich Entwickelndes ist, und denjenigen, wo es äußerlich sichtbar hervortreten und verherrlicht werden wird am Ende der Zeit. Von der einen Seite aus betrachtet ist also die βασ. τ. θ. ein innerlich Gegenwärtiges, von der andern ein äußerlich Zukünftiges, obwohl beides dem Wesen nach eins ist, und das Letzte nur die höchste Vollendung des Ersten (unter den Neueren hat den Begriff der βασ. τ. οὐρ. am geistigsten gefaßt Olsh. Comm. zum N. T. Th. I. S. 150.). Am allgemeinsten wird man übersetzen: das

messianische Reich, dabei aber die angegebene Entwickelung vor Augen haben müssen, um der verschiedenen Beziehungen des Ausdrucks eingedenk zu seyn. — Ἰδεῖν nach hebräischem Sprachgebrauch, wie auch γεύεσθαι „erfahren," Ps. 89, 49. 16, 10., nachher Cap. 3, 36. 8, 51. 52. u. a. — Ἄνωθεν kann gleich seyn mit οὐρανόθεν, V. 31. 19, 11. Jak. 1, 17. So Orig., Theophyl., Erasm. Auch Philo, de Gig. ed. Fr. p. 285. bedient sich zur Bezeichnung einer himmlischen Denkweise des Ausdrucks ἄνωθεν φιλοσοφεῖν, wofür Mangey ohne Noth ἀνόθως setzen will. Es wäre dann zu vergleichen das ἐκ θεοῦ γενν. 1, 13. Allein besser in der Bedeutung πάλιν, denn so versteht es Nikodemus V. 4., indem an dessenstatt dort δεύτερον steht, Nikodemus konnte aber Christum gerade hierin nicht mißverstehn, da das Gespräch aramäisch geführt wurde, wo man kein doppelsinniges Wort gebrauchen konnte; auch zeugen für dieses Verständniß die Syrische Uebersetzung ܡܢ ܕܪܝܫ, der Kopte, die Vulgata, und so auch fast alle neuern Ausleger. Der Ausdruck entspricht dann der ἀναγέννησις und παλιγγενεσία 1 Petr. 1, 3. Tit. 3, 5. Die Geburt giebt ein neues Daseyn. Christus will also sagen, wer ins geistige Messiasreich eingehen wolle, müsse ein neues Daseyn empfangen, ein neues Lebensprincip, vergl. zu 1, 12.

V. 4. Man findet es auffallend, daß Nikodemus so grob mißverstehen konnte. Man hat sich aber wohl die Frage so zu denken: Von neuem geboren werden — im eigentlichen Sinn kann es nicht gemeint seyn, wie ist es also zu verstehn?

V. 5. Schon die Kirchenväter und nach ihnen die Ausleger der katholischen und lutherischen Kirche denken bei dem ὕδωρ hier fast allgemein nur an die christliche Taufe. Und in der That ist dies wohl diejenige Auffassung, welche dem Leser am unmittelbarsten sich darbietet; so auch unter den Neueren Tittm., Knapp, Fikenscher u. A. Sie findet aber auch nicht geringe Bestätigung zunächst in der Parallelstelle Joh. 5, 6., wo das ἐν ὕδατι καὶ αἵματι von bei weitem den meisten Auslegern und auch von Lücke aufs Neue auf die Taufe bezogen wird. Sodann nicht minder durch den nahen Zusammenhang, in den das N. T. überhaupt Taufe und Wiedergeburt setzt Eph. 5, 26. 1 Petr. 3, 20. Tit. 3, 5. Nur erscheint es bei dieser Erklärung für denjenigen, der das Taufwasser nur als signaculum betrachtet, auffallend, daß der Erlöser

auf dieses Zeichen ein solches Gewicht legt. Aus diesem Grunde haben die Ausleger der reform. Kirche, auch die Arminianer und die neuern Exegeten, sich von jener Auffassung abgewandt. Viele nehmen wie Calvin Geist als Epexegesis von Wasser: aquae spirituales non fluviales, und berufen sich auf das Hendiadyoin Matth. 3, 11. (so auch bei Winer, Ex. Stud. S. 140.). Andere wie Grot., Teller ein umgekehrtes Hendiadyoin: spiritus aquae instar emundans. Mehrere wie Cocc., Lampe verstehn unter ὕδωρ die obedientia pura Christi. Zwingli: intelligit per spiritum coelestem operationem spiritus Dei; per aquam cognitionem, claritatem, lucem coelestem. Andere wie Beza, Beausobre, Herder meinen, Christus habe auf den bereits wohlbekannten Ritus der Proselyten- oder Johannestaufe hinweisen wollen, und — wie Beaus. sagt — man dürfe keinen Anstand nehmen zu übersetzen: si quelqu'un n'est né non seulement de l'eau, mais aussi de l'esprit. Einige denken auch an ein mystisches ätherisches Element — das höhere Wasser — aus dem der geistliche Leib des Menschen gebildet wird, so Schubert (in v. Meyer Blätter für h. Wahrh. II. 76. Ueber einige Bed. des Worts Wasser in der Schrift) und auch die Ev. Schullehrerb. Heisen in einer Dissert. von 1727. weist nach, daß die Rabbinen im mystischen Sinne von einem Himmelswasser reden, und glaubt, daß eine Anspielung auf die Schöpfungsgeschichte stattfinde, wo der Geist über den Wassern schwebte. Erasm. endlich will πνεῦμα von der Luft verstehn, Christus stelle bildlicherweise der äussern irdischen Geburt die zwei reinsten geistigsten Elemente gegenüber. Eigenthümlich Olsh. z. d. St.: „die Ideen der Geburt und der Schöpfung sind nahe verwandt; wie nun in der Schöpfung das Wasser als das Gebildete, der Geist als das Bildende erscheint, so ist auch in dem γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος κ. πν. der Geist das schöpferische Princip der Wiedergeburt, das Wasser das weibliche Princip derselben, das in lauterer Buße gereinigte Element der Seele, welche gleichsam die Mutter des neuen Menschen ist... Die Beziehung auf die Taufe ist also hier zwar richtig, aber sie ist so aufzufassen, daß sie nicht auf das Sacrament, sondern auf die Idee der Taufe geht." — Unsere Meinung ist, man müsse von dem Gegensatze ausgehn, der überall zwischen der Wassertaufe des Täufers und der Geistestaufe Christi gemacht wird Joh. 1, 26, 31, 33. Luk. 3, 16.

Apg. 1, 5. Die Wassertaufe bezeichnet dort die Taufe der äußerlichen Reinigung, der Buße (s. zu 1, 26.), die Geistestaufe die Taufe der innerlichen Reinigung, des lebendigmachenden Glaubens. Beides muß in der ächten Bekehrung zusammen seyn. Erklären wir so (trefflich Lücke z. d. St.), so ist auch zugleich die Beziehung auf die christliche Taufe mit eingeschlossen. Wohl mag aber das Wort zugleich auch noch andere, dem Nikodemus faßlichere Beziehungen gehabt haben, wie eben die, daß er auf die ihm schon bekannten Ablutionen hingewiesen wurde, um sie auf geistige Weise fassen zu lernen; vielleicht auch daß er zum offenen Bekenntniß Christi durch die Taufe sollte ermahnt werden. — Man mag auch die tiefere Bedeutung des Wassersymbols aufsuchen.

V. 6. Das Neutr. τὸ γεγεννημένον (vergl. d. Neutr. 6, 37.) bezeichnet die Allgemeinheit, kann also in das Masc. Plur. aufgelöst werden. Ἐκ σαρκός, gleich ἐκ θελήματος σαρκός C. 1, 13. Was auf diese sinnliche Weise gezeugt ist, das ist auch eine des höheren Geistes entbehrende, niedere Menschheit. Calv.: insulse Papistae theologastri ad partem quam vocant sensualem restringunt carnem, quia hoc modo ineptum esset Christi argumentum, secunda nativitate opus esse, quia pars nostri vitiosa sit. Quodsi caro spiritui opponitur, tanquam corruptum integro, perversum recto, pollutum sancto, inquinatum sincero, inde colligere promtum est totam hominis naturam uno verbo damnari. Omnes cordis affectus pravi sunt, quia carnales (S. Luthers Vorrede zum Br. an die R., Knapp z. d. St. und die ausführliche sprachliche und dogmatische Entwickelung des Begriffs σάρξ in m. Comm. z. Br. an die Röm. zu C. 7, 14.). Was auf dem Wege natürlicher Zeugung entsteht, dem fehlt das höhere Lebenselement (σπέρμα τ. θεοῦ 1 Joh. 3, 9.); dieses kann der Mensch nur auf dem Wege einer neuen durch den göttlichen Geist bewürkten Zeugung erlangen. Nach der gewöhnlichen Erklärung: „was aus der vom Höheren entblößten Menschheit heraus erzeugt, entstanden ist, entbehrt den höheren Geist" — der Unterschied von unserer Erklärung ist nur formal. Indeß ist zu bemerken, daß, wenn man so auffaßt, σάρξ und πνεῦμα abstract genommen werden muß „die Menschheit — der Gottesgeist."

V. 7. 8. Es erfolgt eine Pause — Nikodemus ahnet was der

Erlöser sagen will und steht in Nachdenken versenkt da. Christus kommt ihm mit einem Gleichniß aus der Sinnenwelt zu Hülfe. Eben mochte die Stimme eines Nachtsturmes sich vernehmen lassen. Der Sturmwind, nimmt Christus das Wort, weht mit freier, schrankenloser Kraft, seine Kraft nimmst du wahr, aber seine ersten Anfänge und sein Ende verschwindet spurlos. So waltet der göttliche Geist mit freier Allmacht, man spürt sein Würken im Innern, aber seine ersten Anfänge und das Ziel seines Würkens liegt für den Menschen in Dunkel gehüllt. — Daß *πνεῦμα* und nicht *ἄνεμος* steht, hat wohl seinen Grund darin, daß Christus auf den Geist anspielen will — wie im Hebr. רוּחַ beide Bedeutungen vereinigt. Daß aber *πνεῦμα* nicht geradezu vom göttlichen Geist verstanden werden kann, wie Orig., Aug., Beng. u. A. wollen, zeigt schon das vergleichende *οὕτως*. Der Wind ist auch Pred. Sal. 11, 7. Bild des Unerklärlichen, 1 Kg. 19. Bild des leisen verborgenen Würkens Gottes, bei Xenoph. Mem. 4, 3, 14. Bild der dem Wesen nach unsichtbaren, in den Würkungen spürbaren Gottheit. — *Θέλειν* bezeichnet die freie ungebundene Willkühr, vgl. Wahl s. h. v. und Matth. 17, 12. — Chrys.: *ἐπειδὴ οὐκ ᾔδει τί ποτέ ἐστιν ὅ φησι, τὸ γεγεννημένον ἐκ πν. πν. ἐστι, λοιπὸν αὐτὸν πρὸς ἑτέραν μεταφέρει εἰκόνα, οὔτε εἰς τὴν τῶν σωμάτων ἄγων παχύτητα, οὔτε περὶ ἀσωμάτων καθαρῶς διαλεγόμενος. οὐδὲ γὰρ ἐδύνατο ἀκούων χωρεῖν ἐκεῖνος· ἀλλ' εὑρών τι μέσον σώματός τε καὶ ἀσωμάτου, τὴν τοῦ ἀνέμου φορὰν, ἐντεῦθεν αὐτὸν ἀνάγει. εἰ δὲ λέγει ὅπου θέλει πνεῖ, τὴν ἀπὸ φύσεως φορὰν τὴν ἀκώλυτον καὶ μετ' ἐξουσίας γινομένην δηλοῖ, καὶ ὅτι διαχεῖται πανταχοῦ καὶ ὁ κωλύων οὐδεὶς τῇδε κἀκεῖσε φέρεσθαι. Τὴν φωνὴν ἀκ., τουτέστι τὸν πάταγον. ὥσπερ οὖν ὁ ἄνεμος οὐ φαίνεται, καίτοιγε φωνὴν διδοὺς, οὕτως οὐδὲ ἡ τοῦ πνευματικοῦ φαίνεται γέννησις ὀφθαλμοῖς σώματος, καίτοιγε σῶμα ὁ ἄνεμος, εἰ καὶ λεπτότατον.*

V. 9. 10. Nikodemus faßt wohl immer deutlicher was der göttliche Meister meint, aber eine solche Umwandlung — dazu fühlt er in sich nicht Kraft. — Mit göttlicher Auctorität tritt auch hier der junge Prophet dem ergrauten Gesetzeslehrer entgegen. Stellen wie Ps. 51, 12. Ez. 18, 31. Jer. 31, 33. Ez. 36, 24 bis 28. hätten ihn wohl können lehren, wessen Macht dort im Menschen würke, und wie man ihres Einflusses theilhaft werde. — Vor *διδ.* steht der Ar=

tikel. Erasm., Knapp: tu ex eruditione notus ille et clarus Israelitarum doctor es. Eine andere Erklärung bei Bengel.

V. 11. Wir — die Propheten, zunächst Christus und der Täufer. — Ihr — die jüdischen Lehrer, von todter Gesetzerkenntniß aufgebläht. Olsh.: „λαμβ., vgl. 1, 5, 11, 12., ist auch vom Aufnehmen des Wesens zu fassen, nicht vom Recipiren bloßer Vorstellungen. Nur Kräfte des Geistes können neues Leben im Innern wecken, nicht veränderte Vorstellungen, oder modificirte Begriffe."

V. 12. Die Würkung des göttlichen Geistes zur neuen Geburt des Menschen war eine Thatsache, welche in einem gewissen Maaße und in einer gewissen Weise auch heilige Männer des A. B. erfuhren; von der man sagen konnte, daß sie ein auf der Erde stattha-bendes Factum sei; dem stellt Chr. gegenüber die wunderbaren Rathschlüsse Gottes in Bezug auf die Art und Weise der Erlösung, und nennt sie im Gegensatze dazu ἐπουράνια, welche er selbst nur durch seine höhere Einheit mit dem Vater erkenne Joh. 1, 18. So schon Orig. Beng.: regeneratio est ex coelo, non quidem in coelo, est quidem illa in margine coeli. Vgl. Joh. 6, 61, 62. — Einige wenige Ausl., nach dem Vorgang des Pseudo-Aug. in Quaest. in N. T. Q. 59., anders. Beza: si crasso et plebeio stilo loquentem non intelligitis et ideo loquentem repudiatis — nec enim doctrinam suam terrenam vocat, sed ipsius tradendae modum.

V. 13. *Καὶ* wie *καίτοιγε*, Cap. 3, 32. 8, 54. 17, 25. Hinaufsteigen in den Himmel und herabsteigen — bildliche Bezeichnung des Seyns bei Gott und der Erscheinung in der Menschheit. Es liegt keine Beziehung auf Jesu Himmelfahrt darin. „Niemand hat um Gottes Geheimnisse zu durchschauen in den Himmel steigen können (V. 31.), aus der Menschheit heraustreten können, als der welcher aus einem höhern Daseyn in die Menschheit eingetreten ist, aber — fortwährend auch noch übermenschliches Seyn hat." *Ὁ ὤν* hat man gewöhnlich (Erasm., Ernesti u. A.) als part. impf. angesehn, gleich ὃς ἦν. Wenn gleich dies nun auch zulässig ist, so empfiehlt doch hier schon der Zusammenhang die eigentliche Präsensbed. (vgl. *εἰμὶ* 7, 34, 36.). Das Herabsteigen wird wieder beschränkt. Es wird von der Menschheit Christi die andere Seite ausgedrückt, nämlich daß die Gottheit nicht aufhörte, dieser Menschheit immanent zu seyn. S. Fritzsche de revel. notione comm. p. 48.

V. 14. Christus deutet nun etwas von jenem ἐπουράνιον an. — Vergl. über diese St. die geistreiche Abh. von Menken: Ueber die eherne Schlange, 2te Ausg. Bremen 1829, deren Ideen theilweise kritisirt, größtentheils weiter ausgeführt mit vieler Gelehrsamkeit aber weniger Bündigkeit von Kern: Ueber die eherne Schlange in Bengels theol. Archiv, 1 B. 1. 2. 3. St. S. auch Heydenr. a. a. O. S. 73. — An einem alttest. Factum, das den Schriftgelehrten wohl bekannt war, macht der Erlöser ihm anschaulich, was er für die Welt seyn werde. Es liegt in dieser Andeutung viel mehr, als derselbe damals fassen konnte. Für die Israeliten, die von giftigen Schlangen verfolgt, richtet Moses eine kupferne Schlange auf; wer im Vertrauen auf Jehovahs Wort (B. d. Weish. 16, 6, 7.) dieselbe anschaut, genest von seiner Vergiftung. Der Erlöser deutet damit an 1) seine dereinstige Erhöhung am Kreuzesstamm. Einige, wie unter den Alten Ammonius, unter den Neuern z. B. Paulus nehmen ὑψοῦν in der gewöhnlichen Bedeutung „verherrlichen." Allein, anderer Gründe zu geschweigen, muß uns hier die Auctorität des auslegenden Jüngers nicht wenig gelten, der C. 12, 33. den Ausdruck auf die Todesart Christi bezieht. Offenbar hat auch diese Bedeutung 8, 28. statt. Im Aram. heißt זְקַף „erhöhen," aber auch „hängen, kreuzigen (Esra 6, 11.)," im Syr. ܙܩܝܦܐ das Kreuz. Im test. XII. patr. p. 739.: ἐπὶ ξύλου ὑψοῦν. Doch mag Christus absichtlich sich dieses Wortes bedient haben, um einen Doppelsinn damit zu verbinden, wie Theoph., Calv., Semler u. A. annehmen, namentlich 12, 32. Seine tiefe Erniedrigung war ja eben die Wurzel seiner Erhöhung (Kol. 2, 15.). 2) deutet der Erlöser damit an, daß durch seine Erhöhung am Kreuz — als welches die Spitze seines heiligen Gehorsams ist — die Gewalt des Reiches der Finsterniß gebrochen wird (Kol. 2, 14, 15.). Die aufgehängte Schlange deutete ja an, daß die Kraft des Schlangengiftes überwunden sei, aber nur 3) für den Gläubigen. So wie dort das gläubige sich Stützen auf Jehovahs Wort beim Aufblick an die bildlich dargestellte überwundne Macht des Bösen allein heilte, so auch hier nur der gläubige Blick auf den Erlöser. — Δεῖ weist darauf hin, daß das ganze Erlösungswerk nach einer innern göttlichen Nothwendigkeit erfolgt Luk. 24, 46. Matth. 16, 21. — Ueber υἱὸς τ. ἀ. s. zu 1, 52.

V. 15. Der zweite und dritte Punct des Vergleichs wird ent-

wickelt. Wer ohne Glauben an den Erlöser bleibt, fällt der ἀπώλεια anheim, wer an ihn glaubt, hat das ewige Leben. Die Schrift nennt zwei Reiche, das eine des Lichts und des Lebens, das andere der Finsterniß und des Todes. Das erstere ist da wo das Leben aus Gott ist, das letztere wo der Mensch im Eigenleben verharrt. Diese Reiche sind in der gegenwärtigen Weltordnung, strecken sich aber auch in die jenseitige hinein. Das erstere Reich bildet eine geistige Einheit mit dem unsichtbaren Reich der ungefallenen Geister, das andere mit dem der gefallenen. Den Complexus dieser Ideen muß man sich immer vergegenwärtigen, wenn im Johannes der Gegensatz von ζωή und θάνατος erwähnt wird. Vgl. die Ausführung in meinem Comm. zu Röm. 5, 12. 7, 9.

V. 16. Bewürkt wird jene Versetzung in das Reich des Lebens und des Lichtes durch die objective Thatsache der Erscheinung des Gottessohnes in der gefallenen Menschheit, durch die Herstellung derselben, deren Spitze der heilige Tod des Unschuldigen ist. — Διδόναι gleich παραδιδόναι Luk. 22, 19. Gal. 1, 4. vgl. Röm. 8, 32. Tit. 2, 14. Aehnlich 1 Joh. 4, 9. — Nach Erasm., Rosenm., Paulus u. A. nimmt hier der Evangelist das Wort. Doch wäre die Annahme eines so plötzlichen Abbrechens, welches gar nicht angedeutet ist, hart. Vgl. zu 1, 16.

V. 17. 18. Die Absicht Gottes bei Sendung seines Sohnes ist die Errettung der Welt — geht sie verloren, so ist es durch eigne Schuld, weil sie sich seinem Licht und Leben entzieht. Vgl. auch 12, 47. Apg. 13, 46. — Das Gericht ist nicht erst ein jenseitiges, es beginnt schon hier. Das sich Ausschließen von dem gläubigen Aufnehmen des Sohnes Gottes und von dem Vertrauen auf ihn ist die Strafe. So richtet also Gott keinen, als der sich selbst richtet. Auch anderwärts stellt die Schrift das Gericht Gottes über den Sünder bloß als die andere Seite des Gerichts dar, welches der sündige Mensch über sich selbst hält, Joh. 9, 39, 41. Vgl. Anm. zu Röm. 1, 24. — Chrys.: ἢ τοῦτό φησιν, ὅτι αὐτὸ τὸ ἀπιστεῖν ἀμετανόητος κόλασις (τὸ γὰρ ἐκτὸς εἶναι τοῦ φωτὸς καὶ κατὰ τοῦτο μεγίστην ἔχει τὴν τιμωρίαν), ἢ τὸ μέλλον προαναφωνεῖ. — Ueber die Begriffe κρίνειν und κρίσις vgl. die Abh. von Flatt in Symb. P. I.

V. 19 — 21. Warum übten die Menschen jenes furchtbare Selbstgericht, sich von dem Lichte selbst auszuschließen? — weil sie

die Finsterniß mehr liebten, als das Licht. Pascal 1, 3. il faut aimer les choses divines pour les connoître. Aug.: Erant mala opera eorum? Quid est hoc? Quorum enim erant bona opera? Sed *dilexerunt*, inquit, *tenebras*. Ibi posuit vim. Multi enim dilexerunt peccata sua, multi confessi sunt; quia qui confitetur peccata sua et accusat, iam cum Deo facit. Accusat D. peccata tua, si et tu accusas, coniungeris Deo. Oportet ut oderis in te opus tuum et ames in te opus Dei. Cum autem inceperit tibi displicere quod fecisti, *ibi incipiunt bona tua opera*. — Πᾶς γάρ — ein durch die ganze Menschengeschichte hindurch sich bestätigender Satz. *Φαῦλα πράσσειν*, wie *ἁμαρτίαν ποιεῖν*, 1 Joh. 3, 9. „in der Sünde leben." *Ἐλέγχειν* gleich *φανεροῦν*, wodurch es V. 21. erklärt ist, Ephes. 5, 6, 13. Dann geht es in die Bedeutung von *καταισχύνειν* über. *Φῶς* ist hier amphibolisch gebraucht. Theils bezeichnet es das geistige Licht und vorzugsweise Christum, theils das Tageslicht (vgl. 8, 12.). Im letztern Sinne gebrauchen es auch die Classiker, Xenoph., Agesil. 9, 1. In Bezug auf den vorliegenden Fall ist nun der Sinn: „Wer im Bösen lebt, der haßt die Erscheinung des Lichts in meiner Person und weicht ihr aus, weil sonst sein Treiben als ein verkehrtes offenbar werden würde." — *Ἀλήθεια* hier in jener prakt. Bedeutung, wovon zu 1, 14. „das Rechte." — *Ἐν θεῷ* „aus göttlichem Antrieb und in Beziehung auf Gott," Ephes. 5, 8. 1 Kor. 7, 39., noch etwas mehr als *κατὰ θεόν*, Röm. 8, 27. 2 Kor. 7, 10. Der Sinn: „Wer, ehe er Christum erkennen lernte, mit Aufrichtigkeit nach dem Guten strebte, und bei seinem Thun Gott zum Quell und zum Ziel seines Thuns hatte, der scheut sich nicht, sich Christo zu nahen, Christus wird ihm zwar noch mehr das Verderben seines Innern aufdecken und ihn zu höherer Heiligkeit hinführen, aber eben dies wird er sich gern gefallen lassen." — Wohl mochte Vieles, was der Erlöser hier in dem merkwürdigen nächtlichen Gespräche dem Rabbi aussprach, ihm damals nicht recht einleuchten — welchen tiefen Eindruck es aber gemacht, zeigt 7, 50. 19, 39.

V. 22. 23. Das Gespräch mit Nikodemus hatte Jesus in Jerusalem gehalten. Im Gegensatz zu dieser Hauptstadt heißt das Land *Ἰουδ. γῆ*, wie ארץ dem עיר entgegengesetzt wird Jos. 8, 1. — und Luk. 5, 17. *Ἰουδ.* neben *Ἱερουσαλ.* steht. *Αἰνών* lag nach

Euseb. 8 röm. Meilen südlich von Skythopolis bei Salem, und nahe am Jordan. Σαλείμ nach Hieron. ebenfalls 8 röm. Meilen südlich von Skythopolis. Allein es entsteht die Schwierigkeit, daß die von Euseb. und Hieron. angegebenen Orte in Samarien lagen, die hier erwähnten aber in Judäa. Vgl. Bachiene II, 3. S. 436. bes. Anm. S. 438.

V. 24. Scheint eine Berichtigung eines chronologischen Irrthums, zufolge dessen die Gefangennehmung des Täufers zu früh gesetzt wurde.

V. 25—28. Das οὖν bezieht sich zurück auf das Taufen des Täufers und auch Jesu neben ihm. Ζήτησις, Apg. 15, 2. Disputation, in Folge einer aufgeworfenen Streitfrage, von den Rabb. בְּעָיָא genannt. Statt Ἰουδαίων ist nach den codd. die schwierigere Lesart vorzuziehn Ἰουδαίου. Ἐκ bezeichnet den Ausgangspunct. An den äußerlichen καθαρισμοῖς hingen die Pharisäer eben so, wie die Johannesjünger ihre Taufe überschätzen mochten (s. Otho, Lex. Rabb. s. v. lotio). Die Johannesjünger hatten überhaupt noch mehr mit dem strengen Judaismus Gemeinsames. Sie fasteten auch viel. Deßhalb sehen wir, daß auch die pharisäischen Juden sich an sie anschlossen, und sie wahrscheinlich gegen die Jünger Jesu, als weniger eifrige Israeliten, anreizten, Matth. 9, 14. Luk. 5, 33. So verdroß es auch die Pharisäer, daß Jesus überhaupt mehr Jünger als Johannes erhielt, Joh. 4, 1. Es mochte daher Einer gegen die Johannesjünger, als sie ihre Taufe sehr erhoben, behauptet haben, die Lustration Jesu sei würdevoller, darum ströme ihm auch die Menschenmasse zu. Die Johannesjünger waren nun so fleischlich ehrgeizig, daß sie diese Sache vor ihren Meister bringen. Das Perf. μεμ. ist aufzufassen wie 1, 34. Sie wollen sagen: Der, welcher sich hat von dir müssen taufen und ein Zeugniß ertheilen lassen, nimmt sich heraus, selbst zu taufen. Doch der wahrhaft demüthige Täufer, welcher sich bescheiden mit seinem göttlichen Berufe als Herold begnügte, verweist sie zuerst darauf, daß, wenn Einer eine so große Würksamkeit erhalte, dies gewiß nicht ohne Gottes Willen geschehe, daher dürfe er (der Täufer) sich nicht eindrängen, es sei diese Lage der Dinge ihm ja nichts Unerwartetes, er habe es ja schon vorher verkündigt, daß er selbst nur zur Vorbereitung auf Christum gekommen sei. Vgl. Joh. 19, 11.

V. 29. Dieses sein Verhältniß zu Christo entwickelt der Täufer in einem schönen Bilde. Bei den jüdischen Hochzeiten erbot sich ein Freund des Bräutigams zum Vermittler aller Verhandlungen zwischen ihm und der Braut (שׁוֹשְׁבִין eigentlich Freund, daher hier φίλος τοῦ νυμφίου, dann auch νυμφαγωγός). Nun war schon im A. T. das Verhältniß Gottes zur Theokratie unter dem Bilde der Ehe vorgestellt worden, hier eben so das Verhältniß des Messias zur messianischen Theokratie. So ist auch schon das Hohelied in dem chaldäischen Targum durchgängig ausgelegt von dem Verhältnisse des Messias als Bräutigam zur jüdischen Theokratie als Braut. Dieses Verhältniß vermittelt nun der Täufer. Er hat nur den Beruf der Theokratie ihren König und Herrn, ihren Bräutigam bekannt zu machen; der ἑστηκώς und ἀκούων bezeichnet den Freund, wie er vor der Brautkammer steht, und dem Verkehr des Bräutigams mit der Braut freudig zuhört. War es bis dahin gekommen, so war die Bestimmung des Täufers vollendet. Πληροῦσθαι, vollständig gemacht werden, C. 15, 11. 16, 24. 1 Joh. 1, 4. Phil. 2, 2.

V. 30. Calvin: non modo inanes honoris fumos, qui hominum errore in eum temere congerebantur, discutit, sed etiam sollicite cavet ne legitimus honos, quem illi Dominus contulerat, Christi splendorem obscuret. Christo lampas tradenda est. Interea testatur aequo animo, se passurum ut in nihilum redigatur, modo totum mundum suis radiis impleat Christus.

V. 31. Das Neutestamentliche des Inhalts und das Johanneische der Ausdrucksweise hat die Vermuthung erzeugt, daß der Evangelist hier die Rede des Täufers abbreche und selbst spreche, wie dieses Bengel, Wetstein, Kuinoel, Lücke annehmen. Indeß müssen wir auf der andern Seite gestehn, daß ein solches Abbrechen von grammatischer Seite aus gar zu wenig motivirt erscheint, s. zu 1, 16. Christus hat ein vormenschliches Daseyn gehabt — er ist also seiner innern Natur nach über allen andern (dies ganz ähnlich mit 1, 15.). Insofern dieses der Fall ist, trägt seine Rede einen andern Charakter und er steht auch insofern über allen andern.

V. 32—34. Zurückbeziehung auf Christi eigene Worte, V. 11. „Er hat eine so sichere Erkenntniß vom Uebersinnlichen wie von Sinnenerfahrungen, und doch (καί wie V. 13.) glaubt man ihm

ht. Wer aber glaubt, giebt sich und Gott ein hohes Zeugniß Gott, denn er erkennt dessen ἀλήθεια an, sich, denn er hat die)te Norm der Wahrheit, die der Mensch in sich trägt, zur Sprache mmen lassen, sein Geist hat Gottes Geist Zeugniß gegeben." ληθής „wahrhaftig" mit Beziehung auf die göttlichen Verheißun n', die Bedürfnisse des Menschen durch seinen Gesandten zu be edigen. Dies entwickelt V. 34. Gott hat nämlich den Worten nes Gesandten den Stempel der Geistesfülle aufgedrückt. Wer s anerkennt, erkennt an, daß Gott würklich seine Zusage an die enschheit erfüllt hat. — Ἐκ μέτρου, das ἐκ Bezeichnung des aaßstabes wie secundum, 2 Kor. 8, 13. ἐξ ἰσότητος.

V. 35. 36. Die Liebe Gottes zu seinem Eingebornen hat ihn n vollkommnen Mittler des Heils für die Menschen gemacht, so ß sie alles Göttliche und alle Seligkeit nur durch ihn erhalten, atth. 11, 27. Glaube ist das Medium, durch welches diese Fülle Gnadengaben, welche Gott in seinem Eingebornen der Mensch t darbietet, angeeignet wird. Der Glaube giebt die ζωὴ αἰώνιος, 15. Die πίστις — schon dem Etymon nach mit πείθομαι ver ndt — ist ein Unterordnen unter ein objectives Höheres im Er nen und Wollen, und schließt also überall den Gehorsam in sich, her ist dem πιστεύειν das ἀπειθεῖν gegenübergestellt, Röm. 1, 5. , 18., auch alternirt sonst ἀπιστεῖν und ἀπειθεῖν, Röm. 11, 30. ie Folge dieses ungehorsamen Unglaubens ist jene αὐτοκατακρισία, n der V. 19. die Rede war; diese spricht sich positiv aus im gött hen Zorn über den Ungläubigen. Ἐπὶ mit dem Acc. schließt die ewegung und das Fortdauern zugleich in sich.

Capitel IV.

V. 1—3. Johannes der Täufer hatte durch seine Würksam it, die sich stets in den Schranken des alttestamentlichen Cultus elt, den pharisäischen Juden für ihre Gesetzlichkeit keine große efahr zu bringen geschienen. Dennoch hatte er ihre Scheinheilig it so ernstlich aufgedeckt (Matth. 3, 7.), daß sie ihm keinesweges wogen waren. Nur das allgemeine Ansehn, in dem er wegen ner gesetzlichen Strenge stand, hatte sie von der Aeußerung ihrer ndseligen Gesinnung abgehalten (Matth. 21, 26.). Jetzt war er n Herodes ins Gefängniß geworfen worden. Statt seiner trat

nun Jesus auf, ein Mann, der noch weit stärker die Scheinheilig-
keit strafte (Matth. 23, 1—31.), der sich auch weit weniger an die
äußerlichen menschlichen Satzungen der Schriftgelehrten band —
sein Zulauf wuchs. (Das Präs. ποιεῖ und nicht das Imperf., weil
die Sache damals noch nicht aufgehört hatte, Viger, S. 214.)
Dies beunruhigte die pharisäisch Gesinnten im Synedrium. Sie
stellten Jesu nach. Da er aber jetzt sich noch nicht am Ziele seiner
Würksamkeit wußte, so verläßt er Judäa, um ihren Nachstellungen
zu entgehen. In Galiläa scheinen sich nicht viele Pharisäer aufge-
halten zu haben.

V. 4. 5. Der gerade Weg führte die Pilger, welche aus Ga-
liläa nach Jerusalem gegangen waren, in drei Tagereisen aus der
Hauptstadt zurück. Nur der ganz strenge Jude machte den Umweg
durch Peräa, auf der rechten Seite des Jordan. Die samaritanische
Stadt = שְׁכֶם wird griechisch Συχέμ oder τὰ Σίκιμα genannt; unter
Alexander war sie die Hauptstadt Samariens, indeß trat später
Samaria an ihre Stelle. Sie lag gerade am Wege nach Jerusa-
lem. Vergl. Euseb., Onom. p. 143. ed. Bonfr. Die Benennung
Σιχάρ ist vielleicht ein Spottname, den der Haß der Juden gegen
die Samariter jenem Orte beilegte. Die Samariter wurden für
Götzendiener (μωροί) gehalten. Dies sieht man aus Sir. 50, 26.
(28.) οἱ καθήμενοι ἐν ὄρει Σαμαρείας, Φυλιστιεὶμ, καὶ ὁ λαὸς
μωρὸς ὁ κατοικῶν ἐν Σικίμοις. So auch im apokr. Test. XII
Patr. p. 564. Σικὴμ λεγομένη πόλις ἀσυνέτων. Daher kann
diese Benennung, nach Lightf. und Reland, auf שֶׁקֶר anspielen,
d. i. Lüge und Götzendienst. So nannten hinwiederum die Sama-
riter das בֵּית הַמִּקְדָּשׁ in Jerusalem בֵּית הַמִּכְתָּשׁ domus percussionis.
So verdrehen auch die Juden mehrere Namen, die sich auf das
Christenthum beziehen (s. Eisenmenger, entd. Judenth. I. 275.
67.). Sie nennen selbst Johannes den Täufer יוֹחָנָן רָשָׁע mit An-
spielung auf Jes. 26, 10.: „Soll der Gottlose Gnade erlangen?“
Vielleicht ist indeß die Vertauschung des μ in ρ zufällig, wie sonst
die liquidae vertauscht werden, wie נְבוּכַדְרֶצַּר bei Jeremias, Βε-
λιάλ und Βελιάρ. — Ὃ (besser mit Griesb. per attr. οὗ) ἔδω-
κεν, traditionell ausgebildete Anspielung auf das Factum 1 Mos.
33, 19., vergl. die Uebers. der Lxx., und Jos. 24, 32.

V. 6. 7. Einige erklären οὕτως: ὡς ἔτυχε, besser: so, da
er nämlich ermüdet war, Offenb. 3, 16. So bei Profanscr. häufig

nach Participien. S. über diesen Gebrauch Bornemann, in Ros. Exeg. Rep. II. 246. Ἕκτη, etwa um Mittag nach unserer Rechnung, also bei der größten Hitze.

V. 7—9. Ἐκ τ. Σαμ., nicht die Hauptstadt, diese lag zwei Meilen entfernt, sondern das Land, s. V. 9. Die Juden durften nicht einmal Lebensmittel von den Samaritern kaufen, Christus läßt seine Jünger dieses Vorurtheil durchbrechen, und erhebt sich selbst darüber. Der mit den Zöllnern und Sündern umzugehen sich nicht scheute, um ihre Seelen zu retten, mied auch den Samariter nicht. Christus straft sogar die Juden wegen ihres Vorurtheils in dem Gleichniß Luk. 10, 33. — Die Frau erkennt, daß Jesus zu den Juden gehört, schon an der Sprache, da die Aussprache der Samariter abwich (Richt. 12, 6.). — Johannes fügt für nicht jüdische Leser eine erklärende Bemerkung bei. Der Haß der Juden gegen die Samariter spricht sich z. B. aus Talm. Tr. Sanhedrin, f. 104: „Wer einen Samariter in sein Haus aufnimmt und bewirthet, verschuldet, daß seine Kinder ins Exil kommen müssen." Auch haßten wiederum die Samariter die Juden, Luk. 9, 53. Ueber die Samariter, ihre Geschichte und Religion sind die vornehmsten Werke Cellarius, collectan. hist. Samarit. Cizae, 1688. Reland, Dissert. misc., Trai. ad Rh. 1706., Dissert. VII. de Samaritanis, Diss. III. de monte Garisim. Millius, Dissert. sel., Lugd. Batav. 1743., Diss. 14., de causis odii inter Iudaeos et Samaritanos. Friedrich, discussionum de Christologia Samaritanorum liber. Lips. 1821. Gesenius, Carmina Samaritana. Lips. 1824.

V. 10. Nach seiner Lehrweisheit knüpft Jesus stets den Unterricht vom Himmlischen an das Irdische. Mehrere, wie Euth., Beza, wollen unter der δωρεά Christum selbst verstanden wissen, insofern er sich immer mehr enthüllte, allein dies liegt ja im Folgenden καὶ τίς ὁ λέγων σοι. Besser Erasm., Calvin, welcher letztere: hoc singulare beneficium, praesentem Christum habere, qui vitam aeternam secum ferebat, also bezieht es sich auf die Gelegenheit, Christum erkennen zu lernen. Lebendigem Wasser vergleicht Christus sein Wort, weil es keine traditionelle Lehre ist und weil es gleich jenem erquickt, wenn in dem Menschen der Durst nach einem bleibenden, genügenden Gute erwacht ist.

V. 11. 12. Das Weib, nur im Irdischen lebend und unge=

bildet, ahnet den tiefen Sinn der Rede nicht, sie versteht sie buchstäblich. Welche Herablassung des göttlichen Erlösers, auch an so schwachen, vernachlässigten Gemüthern anzuknüpfen, und den verborgenen aus Gott stammenden Funken, den auch sie in sich tragen, aufzudecken! — Der Brunnen ist nach Reisebeschreibern 105 Fuß tief, und jetzt nur fünf Fuß mit Wasser gefüllt. Eine solche Tiefe mußte das Wasser sehr frisch machen. *Μείζων*, vorzüglicher, vergl. C. 8, 53. Sinn: Solltest du denn etwas Besseres haben als Jakob?

V. 13. 14. Wenn Christus einmal dem Menschen zu der Einsicht in seine für die menschliche Natur nach allen ihren Bedürfnissen berechnete Offenbarung verholfen hat, so sucht er keine andere geistige Befriedigung mehr. Sir. 24, 28, 29. heißt es daher: „Wer von mir (der wesentlichen Weisheit) trinkt, den dürstet immer nach mir." Diese Offenbarungslehre bleibt aber für den Menschen nur etwas Aeußeres. Mit der Einsicht in das Wesen derselben verbinden sich die Würkungen des heiligenden und erleuchtenden göttlichen Geistes im Innern, so daß der Mensch in seinem eigenen Innern in Verbindung und Gemeinschaft tritt mit jener höhern Welt, aus der die Lehre Christi stammt. Diese innerliche Gemeinschaft mit Gott und dem Erlöser ist nun verglichen mit einem Quell, der sein Wasser hervorsprudelt, daß sie bis ins ewige Leben fließen. Die *ζωὴ αἰώνιος* ist das geheiligte Leben des Innern in Gott, welches jenseits, wo alle Schranken fallen, vollkommen seyn wird, aber schon hier beginnt, so wie der Mensch durch den Glauben in Beziehung zum Erlöser tritt. Daher stellt Christus es oft so dar, daß der vom Glauben erfüllte Mensch schon jetzt in diese *ζωὴ αἰώνιος* eingeht (Joh. 5, 24.), dagegen er an andern Stellen, wie hier, die *ζωὴ αἰών.* als etwas Zukünftiges schildert. Es ist also damit wie mit der *βασ. τ. οὐρ.* (s. zu C. 3, 3.), mit der *σωτηρία*, *υἱοθεσία* u. s. w., welche alle als ein gegenwärtiges und zugleich auch als ein zu erwartendes dargestellt werden. Hier nun will Christus sagen, daß diese Gemeinschaft mit Gott sich immer mehr im Menschen begründet und entwickelt (eine *πηγὴ ἀένναος*), bis sie am Ende an das Ziel gelangt, wo sie von allen Schranken wird entbunden werden, so daß also auch der Tod für einen solchen keine Veränderung, sondern nur Vollendung mit sich führt. Kyrill: *ὁ τῶν ἐμῶν ὑδάτων ἐμφορησάμενος οὐκέτι πώποτε διψήσει, ἀλλ' ἕξει πη-*

γὴν ἐν ἑαυτῷ πρὸς ζωὴν αἰώνιον ἀποτρέφειν ἰσχύουσαν. Benson: the spirit of love and faith shall be an inward, living principle. Bengel: vita aeterna confluens talium fontium, imo Oceanus.

V. 15. Während Christus Worte ausspricht, die Jeden, der sie versteht, zum Himmel ziehen, kann das ungebildete, dem Göttlichen entfremdete Weib nicht einmal ahnen, was er sagen will. Und in himmlischer Verläugnung seiner selbst beharrt Jesus bei ihr, und hält sie nicht zu gering für seine Gemeinschaft.

V. 16—18. Wir finden fast durchgängig in den Evangelien, daß Christus zu denen, die noch ganz an der Erde kleben, Worte ausspricht, deren Sinn sie kaum ahnen, geschweige denn klar fassen; so zu Nikodemus, so C. 6., so auch hier. Christus, der die innere Beschaffenheit derjenigen durchschaute, mit denen er umging, erkannte, wo ein Boden vorhanden war, der den im Samenkorn verhüllten Keim aufnehmen und hegen konnte, bis er zur rechten Zeit, wenn andere Umstände hinzukamen, aufging. So schlummerten ja auch so viele unverstandene, große Worte in den Herzen seiner Jünger bis zu der Zeit, wo der Geist aus der Höhe sie in ihnen lebendig machte. Gewiß hatte Christus auch in diesem Gespräch mit der Samariterin diesen Endzweck. Er brach jetzt ab von jener erhabenen Rede. Er wandte sich zu einem andern Gegenstande, durch welchen er den rechten Weg zu der Erweckung ihres schlummernden Geistes fand, durch den er nämlich die Erkenntniß ihrer Sündhaftigkeit in ihr erweckte. Wie es eine allgemeine Erfahrung ist, daß auch in dem stumpfesten Menschen ein Sinn für das Höhere und ein Eingehen in dasselbe erzeugt wird, sobald es gelingt, das Gefühl des Zwiespalts und der Sünde in ihm zu erwecken, und durch dieses eine Beziehung des Innern auf Gott, so bewährte es sich auch hier. Das Weib, das fünf Männer gehabt hatte, lebte wahrscheinlich jetzt mit einem Manne in unerlaubtem Umgange. Christus, der durch seinen prophetischen Geist dieses Verhältniß erkennt, beginnt von dieser Seite aus auf das Weib einzuwürken, und ihr Gewissen zu erregen. — Ἄνδρα οὐκ ἔ. Sie gab eine unbestimmte Antwort, wie Euth. sagt, κρύπτουσα τὸ αἰσχρὸν τοῦ πράγματος.

V. 20. Die Stadt Sichem lag in einem fruchtbaren, quellenreichen Thale, wo noch heut Maulbeeranpflanzungen, und hatte

zur Rechten den fruchtbaren Berg Garizim, auf dem Moses' Segen ausgesprochen worden (5 Mos. 11, 29.), und wo die Samariter sich ihren Tempel erbaut hatten, an dessen Stelle sie, nachdem er von Antiochus Epiphanes zerstört worden, einen Altar setzten. Die Frau konnte also bei dieser Frage nach jenem Berge hinweisen. Daß die Frau dieselbe that, lag ihr wohl sehr nahe, da jene Frage die wichtigste Streitfrage zwischen Juden und Samaritern war. Wenn es aber dennoch auffällt, daß sie dem, was sie selbst so nahe anging, so wenig bleibenden Eindruck auf ihr Herz zu gestatten scheint, so dürfen wir uns nur an die allgemeine Erfahrung erinnern, daß der Mensch, wenn er sich von irgend einem Urtheil über sein Inneres oder überhaupt über seinen Zustand getroffen fühlt, und dabei nicht wahre Demuth hat, schnell von dem Gegenstande abzubrechen sucht.

V. 21—25. In einem erhabenen Ausspruche weiset Christus nun auf eine Zeit hin, wo überhaupt der Gottesdienst gar nicht mehr werde an irgend einen Ort gebunden seyn. Er erhebt sich in einer prophetischen Anschauung, die nur aus seiner höheren Natur erklärlich ist. Zu einer Zeit, wo er nur 12 Jünger um sich versammelt hatte, und diese schwach, gering an Einsicht, wo alle Umgebungen ihm feindlich entgegen traten, zu dieser Zeit erhebt er sich zu dem Hinblicke auf die ferne Zukunft, wo seine Offenbarung so in der Menschheit durchgedrungen seyn werde, daß die Verehrung des wahren Gottes hinfort nicht mehr werde an irgend einen Ort gebunden seyn. Zuerst entscheidet er aber auch, wenngleich nur beiläufig, die vorgelegte Streitfrage. Wir erklären zuerst diese Antwort. Die Lesarten ᾧ und ὃν sind nur Glosseme, ὃ ist die bestätigte. Die Alten (Epiphanius, Origenes, die Rabbinen) machten den Samaritern den Vorwurf, daß sie Abgötterei trieben; so kam es denn, daß Mehrere auch in diesen Worten einen in dieser Beziehung den Samaritern gemachten Vorwurf sahen. Daß indeß jene Beschuldigung unwahr, gesteht schon Maimon. ad tr. Beracoth, c. 8. Andere glauben, daß ὃ statt καθ' ὃ stehe pro vestra ignorantia — ganz sprachwidrig. Das Richtige schon Ammonius: *Σαμαρεῖται μὲν γὰρ ὡς ἐν ἁπλῷ τε καὶ ἀζητήτῳ λόγῳ προσκυνοῦσι τὸν θεὸν, Ἰουδαῖοι δὲ διὰ νόμου καὶ προφητῶν τὴν τοῦ ὄντος γνῶσιν κατὰ τὸ ἐγχωροῦν δεχόμενοι τῶν Σαμαρειτῶν ὑπῆρχον συνετώτεροι.* So auch Grotius u. A. Gott wird nach der christlichen Ansicht nur wahrhaft kennen gelernt durch

die heilige Geschichte, in der er handelnd auftritt. Die Samariter nahmen nur den Pentateuch als göttlich an, es fehlte ihnen also die fortlaufende Offenbarung Gottes an sein Volk, mithin konnte Christus sagen, daß sie Gott nicht wahrhaft kennten. *Ἡ σωτηρία*, aus der jüdischen Theokratie entwickelte sich das Messiasreich. Chrys.: *σωτηρίαν τὴν αὐτοῦ παρουσίαν καλεῖ.* Dieser Zusatz bestätigt die vorhergehende Erklärung. Eben weil die Juden in einem fortgehenden Offenbarungszusammenhange blieben, ging auch von ihnen das Messiasreich aus. — Nach dieser Entscheidung weist nun aber der Erlöser auf einen Standpunct hin, den Juden und Samariter für den höheren erkennen müssen. Chrys.: *πλεονεκτοῦμεν ὑμῶν, ὦ γύναι, τῷ τρόπῳ τῆς προσκυνήσεως, πλὴν ἀλλὰ καὶ οὕτως τέλος ἕξει λοιπόν· οὐ γὰρ τὰ τῶν τόπων ἀμειφθήσεται, ἀλλὰ καὶ τὸ τοῦ τρόπου τῆς λατρείας· καὶ ταῦτα ἐπὶ θύραις ἕστηκεν.* Auf jenen Zeitpunct, wo der Cultus an keinen Ort mehr gebunden seyn wird, weist die Weissagung Mal. 1, 11. Jes. 66, 1. *Καὶ νῦν ἐστί.* Das *καί* explanativ und correctiv (Viger, S. 525. Polyb. ap. Raph. ad h. l. *ἔσται τοῦτο καὶ γίνεται νῦν*). — *Ἀληθινός*, das was seiner Idee entspricht, gleich *γνήσιος*, s. zu 1, 9. — *Ἐν πν. κ. ἀλ.* wird von Kuinoel u. A. aufgelöst in die Adverbien *πνευματικῶς καὶ ἀληθῶς*, und zwar so, daß durch beide Worte dasselbe gesagt würde und das letztere nur Exegese des erstern wäre. Vielmehr ist *ἀλ.* hier, wie zu Joh. 1, 14. entwickelt worden, die innere Wahrheit des Geistes. Eben so darf auch *πνεῦμα* nicht bloß als Gegensatz zu *σῶμα* aufgefaßt werden, sondern auch als Gegensatz zur *σάρξ*. Man fasse also beide Beziehungen zusammen (treffend Lücke), wie denn auch beide innerlich zusammenhängen: „Gott ist ein reiner, einfacher (im Prädicat der simplicitas Gottes liegt auch die Wahrheit und Heiligkeit) Geist; er muß also auf wahrhaftige d. i. seinem Wesen entsprechende und auf rein pneumatische Weise angebetet werden." Ammonius: *εἰ ὁ θεὸς οὐκ ἔστι σῶμα, καὶ τὴν λατρείαν αὐτοῦ τοιαύτην εἶναι δεῖ, καὶ διὰ τοῦ ἡμῖν ἀσωμάτου προσφέρεσθαι. Πνεῦμα λέγει τὸ νοητὸν τοῦ ἀνθρώπου, ὅπερ σχέσει καὶ διαθέσει ἐνώπιον τοῦ θεοῦ γινόμενον προσκυνεῖ τὸν θεόν, ὡς καὶ οἱ ἄγγελοι, τῆς ἐν τόπῳ προσκυνήσεως οὐκ οὔσης, ἐν πν. κ. ἀληθείᾳ.* August.: Foras ieramus, intro missi sumus. Intus age totum. Et si forte quaeris aliquem locum altum,

aliquem locum sanctum, intus exhibe te templum Deo. In templo vis orare, in te ora. Sed prius esto templum Dei, quia ille in templo suo exaudiet orantem. Ueber die Tiefe der von Christo hier ausgesprochenen Wahrheit, daß Gott ein Geist sei, s. die gehaltvollen Bemerk. Neanders, Chrysost. Th. II. S. 304. Neanders Tertullian, S. 449.

V. 25. 26. Die Samariter konnten, da sie nur den Pentateuch annahmen, nur eine unvollständige Erkenntniß vom Messias haben. Sie mögen sich wohl besonders an 5 Mos. 18, 15. gehalten haben. Nach dieser Weissagung mußte ihnen der Messias besonders als göttlich erleuchteter Lehrer erscheinen. Und in der That ist die Schilderung, welche die Samariter in dem Briefe, den sie im Jahre 1718 nach England sandten, von dem von ihnen erwarteten Messias machen, durchaus mehr die von einem Propheten als von einem König, s. Repert. für bibl. und morgenl. Litt. B. IX, S. 28. Auch nennen sie eben nach 5 Mos. 18, 15. den Messias einen Propheten *). Daraus läßt sich denn folgern, daß die Samariter nicht so wie die Juden das Politische in ihre Erwartungen einmischten. Die Frau, welche nach Herz und Geist nicht fähig war, die erhabenen Worte Jesu zu verstehen, merkt nur überhaupt, daß er von einer zu erlangenden höheren Erkenntniß rede, und, nach der natürlichen Trägheit, sich mit demjenigen näher einzulassen, was eine tiefere Religionserkenntniß mit sich führt, tröstet sie sich mit der Hoffnung auf jenen großen erleuchteten Gotteslehrer. Ihr offenbart sich nun Christus, obgleich er nicht einem Jeden es mitgetheilt wissen will (Matth. 16, 20.), als Messias, theils weil er sah, daß, nach den vorhergegangenen allgemeinen Eindrücken, gerade dieses am tiefsten auf sie würken würde, theils weil sie eine einfache Frau war, welche weniger das Politische einmischen würde, wozu ja auch, nach dem oben Gesagten, die Samariter sich nicht hinneigten. — Ἐγώ εἰμι, in der Lxx. für das hebr. אֲנִי הוּא 5 Mos. 32, 39. Jes. 43, 13, 25., in denselben Stellen im Aram. ܐܢܐ ܗܘ. Im Hebr. und Aram. steht das Personalpron. zur Bezeichnung des Verbi subst. und zugleich auch des Neutrum als Prädicats,

*) Ueber הַתָּהֵב conversor als angeblichen Namen des Messias bei den Samaritern, vgl. Gesenius Anzeige der Correspondance etc. in den Jahrb. für wissensch. Krit. Mai 1830. S. 652.

z. B. Jes. 43, 25. אָנֹכִי הוּא מֹחֶה פְשָׁעֶיךָ „ich bin es, der da abwischt.“ Im Syrischen ܐܢܐ ܐܢܐ ܗܘ ܐܢܐ ܡܥܒܪ. Eben so im Arabischen. Wir müssen uns also in unserer Sprache es hinzudenken (Joh. 13, 19.). Im classſ. Griech. würde in solchen Fällen wie hier, Joh. 6, 20. 8, 58., zu dem ἐγώ εἰμι der Name des Sprechenden gesetzt werden, oder auf Fragen bloß der Name zur Antwort.

V. 27. Die Rabbinen verachten das weibliche Geschlecht, weil es ganz ohne Religionserkenntniß ist. Talm. Tr. Kidduschin f. 70: „R. Samuel sagt: Ein Weib grüßt man gar nicht.“ Mittheilen wollte man ihnen aber keine Religionserkenntniß, wegen עֲנִיּוּת דַּעְתָּן ihres Mangels an Fassungskraft. Talm. Tr. Sota f. 20: „Wer seine Tochter im Gesetz unterrichtet, ist wie einer der Narrheit treibt.“ — Offenbar befand sich Jesus nach jenen erhabenen Aussprüchen in einer feierlichen Stimmung, die sich auch in seinem Aeußeren ankündigte, so daß die Jünger nicht wagten, ihn zu unterbrechen. Man hört den Augenzeugen erzählen.

V. 28—30. Der Eindruck, den die Frau davon bekommen hatte, daß ihr ihre Vergehungen aufgedeckt worden waren, wird noch tiefer, da sie in Christus den göttlichen Gesandten erkennt. Sie läßt ihr Geräth in feuriger, ahnungsvoller Freude stehn, und denkt zuerst daran, dieses Wunderbare Anderen mitzutheilen.

V. 31 — 34. Jesus war in ernstem Nachdenken versunken, sein prophetischer Blick hatte sich in eine Zeit verloren, wo durch seine Würksamkeit die ganze Gestalt der Erde eine andere geworden seyn würde. Die Würkung außerhalb Israels hatte mit diesem Gespräch begonnen. — Die Jünger wagen erst nicht, ihn zu stören; dann fragen sie das, wodurch sie sich ihm gefällig zu beweisen glauben. Jesus knüpft sogleich wieder nach seiner Weise das Himmlische an das Irdische. In seinem Innern hatte er sich eben erquickt durch das Nachsinnen über den hohen Beruf, den ihm der Vater ertheilt hatte, er hatte darüber jenes irdische Bedürfniß vergessen. So konnte er denn aus dem augenblicklichen Eindrucke heraus zu den Jüngern sagen, er werde innerlich gespeiset. So geht auch die Ausdrucksweise in V. 34. aus jenem innern Nachsinnen hervor, das durch seine Aeußerungen im Gespräch mit der Samariterin veranlaßt worden war. — Ueber den Gebrauch des ἵνα s. zu 1, 27.

V. 35. Während der Erlöser nachsann über die göttlichen

Würkungen, die sein Werk bis ans Ende der irdischen Weltentwickelung über die ganze Erde verbreiten würde, sieht er jene Samariter aus der Stadt kommen, die das Weib gerufen hatte. Er hatte gesagt, die Zeit sei schon jetzt da, wo sein großes Werk beginne; als er nun diese lernbegierigen Menschen sieht, schaut er in ihnen den Anfang jener großen Periode. Chrysost.: καὶ γὰρ ἑώρων λοιπὸν τὸ πλῆθος ἐρχόμενον τῶν Σαμαρειτῶν, τὴν δὲ τῆς προαιρέσεώς αὐτῶν ἑτοιμότητα τὰς χώρας λευκαινομένας φησίν. — Τετράμηνος, sc. χρόνος. Die Saatzeit fiel in Palästina in die letzte Hälfte November, December und die erste Hälfte Januar. Von da waren etwa vier bis fünf Monate bis zur Aerntezeit. Die Gerste war die Frucht, die man am frühesten einärnten konnte. So pflegte sich dann der Säemann bei der Mühe seiner Arbeit zu trösten, daß nicht weit hin bis zur Aernte sei. Vielleicht lagen auch vor Christi Augen, als er eben dieses sprach, Saatfelder. Indem nun Christus dieses auf das Geistige anwendet, will er sagen: Tröstet euch nun bei dem Säen für die Mühe der Arbeit die Aussicht auf die nahe Aernte, so muß mein und euer Auge erhoben werden, wenn es in jenen heilsbegierigen Samaritern schon jetzt weiße Felder sieht.

V. 36—38. Christus wird zur Betrachtung des Verhältnisses geleitet, in welchem seine Würksamkeit zu der der Apostel steht. Er selbst bereitete die Bekehrung der Welt und ihre Hinführung zum Gottesreiche nur vor; erst die Apostel, die damals selbst noch nicht den wahren Glauben hatten, verbreiteten die Heilslehre. Denn es lag ja in der Natur derselben, daß sie erst nach Christi erlösendem Tode und seiner Verherrlichung ihre umbildende, neugebährende Kraft an den Gemüthern bewähren konnte. Ganz parallel ist C. 12, 23., wozu s. d. Anm. Der Erlöser aber, der, frei von jedem Schatten der Selbstsucht, immer den ganzen großen Heilsplan Gottes im Auge hat, sagt hier, daß er eben auch auf jenen Zeitpunct der durch Gottes Geist beseelten Würksamkeit der Apostel, die er, Christus, selbst nur vorbereitete, mit Freude hinblicke. — Συνάγει καρπὸν κτλ. zu vgl. mit Matth. 13, 30., woraus wahrscheinlich wird, daß der καρπός hier, nach einem im N. T. sehr gewöhnlichen Sprachgebrauch (Röm. 1, 13.), die für das Gottesreich gewonnenen Menschen bezeichnet. Der Säende ist Christus selbst. — Lesen wir vor ἀληθινός den Artikel, so müssen wir über-

setzen: „Hierin bewährt sich das wahre Sprüchwort.“ Indeß paßt dieser Sinn allerdings nicht so gut als der, welcher bei Weglassung des Artikels entsteht: „Hier wird jenes Sprüchwort wahr.“ In vielen Angelegenheiten des Lebens zeigt es sich, daß der, welcher säet, nicht selbst ärnten kann. Auch bei den Griechen: *ἄλλοι μὲν σπείρουσ', ἄλλοι δ' αὖ ἀμήσονται*, vergl. Matth. 25, 24. — Die Präterita *ἀπέστειλα* und *εἰσεληλύθατε* wollen die Aelteren, Glassius, Heumann, auch Kuinoel, geradezu für Futur. nehmen, allein richtig schon Grotius; die Handlung wird als geschehen gedacht, indem sie im Rathschlusse Christi vollzogen, so Joh. 15, 6. 17, 18. — *Κόπος* per meton. antec. pro consequ.: Frucht der Arbeit, 1 Kor. 3, 8. 2 Kor. 10, 15. Sir. 14, 15. Das *ἄλλοι* nimmt man am besten so, daß es sich dem Wesen nach bloß auf Christum beziehet, daß aber Christus sich so ausdrückt, weil er auf das Sprüchwort V. 37. Rücksicht nimmt.

V. 39—42. Die Samariter zeigen sich für die göttliche Lehre empfänglicher als die Juden, ähnlich wie auch die Heiden sich weniger hartnäckig zeigten. Da die Samariter keine gesetzliche Tradition und keinen darauf gegründeten Pharisäismus hatten, so kann man sich leicht ihre größere Willigkeit erklären. Könnte man den Inhalt der von Gesenius herausgegebenen religiösen Gedichte (Carmina Samaritana, Lips. 1824.) schon bei den Samaritanern zu Christi Zeit voraussetzen, so würde man überhaupt eine geistigere Tendenz bei ihnen annehmen und auch dadurch ihre Empfänglichkeit für das Christenthum erklärlicher finden können. Allein es ist mir sehr gewiß, daß jene Gedichte aus der Zeit herrühren, wo die Juden sich arabische Gelehrsamkeit aneigneten, und arabische Speculation und Theosophie mit ihrer Religion verbanden.

V. 43 — 45. Der Erlöser bezieht sich auf jenen seinen Ausspruch Luk. 4, 24. Matth. 13, 57. Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß bedeutende Menschen bei denen, die ihre ganze Entwikkelung, in der das Menschliche so hervortrat, mit ansahn, weniger gelten (s. Stellen der Heiden in diesem Sinne bei Lampe). Auch Jesus entwickelte sich seiner Menschheit nach zufolge der Entwickelungsgesetze der menschlichen Natur, daher wurde es auch seinen Landsleuten schwer, in der menschlichen Niedrigkeit die göttliche Hoheit zu erkennen. *Πατρὶς* kann ganz Galiläa bezeichnen, es kann aber auch Vaterstadt heißen (s. Kypke) und bezieht sich dann

auf Nazareth. Es fällt nun aber auf, daß der Apostel jenen Ausspruch Christi durch γάρ an den vorhergehenden Satz knüpft, als sollte dadurch der Grund angegeben werden, warum er nach Galiläa ging. Die einzig genügende Auskunft ist, der Aor. ἐμαρτ. muß als Plusquamperf. genommen werden, welcher Gebrauch des Aor. besonders bei Nachholung eines früheren Umstandes eintritt (Joh. 18, 14. Winer, neutest. Gramm. 3. Ausg. S. 225. So auch ἦν δέ, 9, 14. 11, 2.). Das γάρ soll, wie zuerst Alting wollte (auch Kuinoel), die Bedeutung „obgleich" haben, wie das hebr. כִּי, allein für diesen ganz abnormen Sprachgebrauch müßten im Hellenistischen Beispiele nachgewiesen werden. (Dies wird man aber eben so wenig bei dieser Bedeutung von γάρ vermögen, als bei ὅτι, welches man C. 5, 26. ebenfalls wie כִּי adversativ in der Bedeutung ‚obgleich" nehmen will). Jetzt werden wir es als explanativ ansehn „nämlich" (der Aeth. und Pers. haben bloß und), und als anzuknüpfen an das οὖν, „Jesus hatte früher gesagt; als er nun kam." Faßt man es nun so, so muß man sich denken, der Evangelist wollte sagen, Jesus sei wohl nach Galiläa überhaupt gegangen, aber nicht gerade nach Nazareth.

V. 46. Βασιλικός kann heißen: 1) a rege oriundus, 2) ὑπηρέτης τοῦ βασιλέως, ein Mann vom Hofe, 3) στρατιώτης βασιλέως (s. Krebs, obs. Flav. ad h. l.), in welcher Bedeutung es bei Josephus öfter vorkommt. Die zweite Bedeutung scheint indeß die vorwaltende, zu ihr neigen sich auch die griechischen Ausleger. Auch auf Inschriften fand sie Münter. Der Syrer hat ܒܝܬ ܡܠܟܐ „königlicher Diener." Der Aeth. hat: „ein königlicher Hausbediente." Er war wahrscheinlich vom Hofe des Herodes Antipas, dem Galiläa und Peräa gehörte. Er hatte die jüdische Religion angenommen, und seine Hofbedienten waren wohl auch Juden.

V. 48. Christi Antworten beziehen sich stets weniger auf die ihm gethanen Fragen und Bitten, als zunächst auf die von seinem prüfenden Auge entdeckte Gesinnung. Vergl. Anmerk. zu 3, 3. Daher antwortet er zuweilen bei ziemlich gleichen äußeren Anlässen so verschiedenartig (Matth. 19, 21. 8, 22. Eben so Matth. 15, 26. Mark. 10, 51.), vgl. Luk. 5, 20. Es gab Wundersüchtige, denen es um den höhern Zweck der Beglaubigung Christi gar nicht zu thun war, die vielmehr das Himmlische immer irdischen Zwecken dienstbar machten und entweder rohe Begierden oder eine eitle Neugier be-

friedigen wollten; gegen solche ist Christus stets ernst und streng, und weist auch ihre Forderungen unerbittlich zurück. Es gab solche, welche unmittelbar durch das Bedürfniß ihres Herzens sich zu dem Erlöser hingezogen fühlten, und ihm gläubig anhingen, und diese liebte er am meisten. Es gab aber endlich auch eine Mittelclasse von solchen, welche zuerst durch die augenblickliche äußere Noth zu ihm hingetrieben wurden, und dann, wenn er ihnen geholfen hatte, sich liebend an ihn anschlossen. Zu dieser Classe gehörte der *βασιλικός*, er ist dem Glauben nicht abgeneigt, allein kein innerer Drang, nur die Noth führt ihn zu Christo.

V. 49 — 53. *Κομψῶς ἔχειν* und *κακῶς ἔχειν* stehen sich bei den Griechen gegenüber, so sagen auch die Lateiner (Cic. epp. ad fam. 16, 15.) belle habere.

Es ist nun die Frage zu entscheiden, ob diese Geschichte dieselbe ist mit Matth. 8, 5. Luk. 7. Unter den Alten scheinen dieses Irenäus und Einige angenommen zu haben, gegen welche Chrys. und Euth. stritten; unter den Neuern Semler. So manches spricht für die Identität: derselbe Ort, derselbe Stand des Hülfesuchenden (wenn *βασιλ.* in der Bedeutung „Soldat" genommen wird), das entgegenkommende Bitten, die nahe Todesgefahr des Kindes, dieselbe Art Jesu zu helfen, das Nachhausegehen, das Gesundfinden des Kranken. Freilich lassen sich nun auch wieder Verschiedenheiten nennen, namentlich nach Lukas, auf die schon Chrys. aufmerksam macht, und auf Lukas ist hier besonders zu sehen, da er offenbar genauer erzählt: der Stand der Person (wenn *βασιλ.* ein Hofbeamter heißt); die Nationalität derselben, indem er nach Lukas ein Heide ist, nach Johannes ein Jude zu seyn scheint; der Ort, indem Christus nach Johannes noch in Kana war, nach den Andern eben in Kapernaum einziehen wollte; die Zeit, indem es bei den andern Evangelisten am Anfange des Lehramts Christi geschieht; die Person des Kranken, indem es nach Lukas ein *δοῦλος ἔντιμος* ist; die Umstände, indem nach Lukas der Centurio durch Andere bitten läßt; die Krankheit, indem es nach Matthäus ein *παραλυτικὸς* ist; und, worauf es am meisten ankommt, der Charakter des Bittenden, indem er bei Lukas und Matthäus ein innig Gläubiger ist. Freilich könnte uns nun das Verhältniß, in welchem in der Erzählung von der fußwaschenden Sünderin Lukas und Johannes und auch Matthäus stehen (s. die Anm. zu Joh. 2,

17.), zeigen, daß dergleichen Verschiedenheiten noch nicht nothwendig eine verschiedene Thatsache beweisen, sondern daß die verschiedenen Erzähler verschiedene Seiten als Hauptmomente in einer Erzählung hervorheben konnten. Es könnte also seyn, daß Christus zuerst sich beklagte, daß der Centurio nur glauben wollte, wenn seiner leiblichen Noth abgeholfen sei, und dann, als jener einen stärkeren Glauben offenbarte, Christus seinen Glauben gepriesen habe; indeß müssen wir doch hier berücksichtigen, daß, wenn die Thatsache identisch wäre, Johannes offenbar das wesentliche Moment verkannt hätte, wenn bei der Erzählung von der Fußwaschenden (vorausgesetzt, daß Lukas dasselbe Factum, was Johannes berichtet, mittheilt, wogegen wir uns — ungeachtet wir die Möglichkeit davon nicht läugnen — am Ende doch erklären müssen, s. zu Joh. 12. d. Einl.) Lukas das Hauptmoment nicht hervorgehoben hätte, sondern nur ein solches, das mit demselben verwandt war. Ein solches Uebersehen des Hauptmoments, und dazu ein solches Uebergehen der charakteristischen Umstände der Erzählung (wozu hier offenbar gehört, was Lukas vom Charakter des Centurio erzählt) läßt sich aber, wenngleich wir es bei den andern Evangelisten nicht für unzulässig erklären möchten, doch bei Johannes nicht leicht annehmen, weswegen es gerathener scheint, eine Verschiedenheit der Thatsache zuzugeben. Ueberdies ist das hier erzählte Factum ein solches, welches unter verschiedenen Modificationen sehr leicht mehrmals eintreten konnte.

V. 54. Mit Beziehung auf C. 2, 11. will Johannes sagen, daß dies das zweite Wunder in Kana war. Vgl. V. 46.

Capitel V.

V. 1. Für die chronologischen Bestimmungen über die Lebenszeit Jesu ist die Entscheidung, welches Fest diese ἑορτή sei, einflußreich, denn ist es ein Paschafest, so müssen wir die Lehrzeit Jesu um ein Jahr verlängern. Es kommen nun besonders in Betracht das Paschafest und das (zwischen dem ersten und zweiten Paschafest liegende) Purimfest. Die Annahme jenes Festes ist, nach dem Vorgange des Irenäus (Kyrill, Chrys., Calvin, Beza sprechen für das Pfingstfest), vertheidigt worden von Grotius, Paulus, Lampe, Süßkind (Bengel, theol. Archiv,

Bd. 1, S. 176 ff.), die Annahme des letzteren von Petav., Hug, Lücke. Für beides sprechen Gründe. Für das erstere: ἡ ἑορτή, absolut gesetzt (soll ein anderes bezeichnet werden, so wird der Name desselben hinzugesetzt, so 7, 2.), bezeichnet bei den Evangelisten (Joh. 4, 45. 11, 56. 12, 12. Matth. 26, 5. 27, 15. Luk. 2, 42.) und in zwei Stellen des Josephus immer das große Fest des Pascha. Allein in allen jenen Stellen ist Beziehung auf vorhergegangene Bestimmungen. Dazu kommt, daß in allen, mit Ausnahme von Matth. 27, 15. (wo man ihn auch entbehren kann), der Artikel vor ἑορτή steht, den hier an dieser Stelle die besten codd. nicht haben. Ferner führt man dafür an, daß es sich nicht denken lasse, wie Jesus zum Purimfeste gereist seyn sollte, wenn er das nachfolgende Pascha (6, 4.) versäumte. Hielt ihn, kann man sagen, die Furcht vor Nachstellungen (7, 1.) davon ab, so fiel ja das Purimfest nur einen Monat vor das Pascha, und die Nachstellungen konnten ihm auch da gefährlich werden. Endlich nimmt man an, daß Jesus C. 4, 35. beim Anblick der Saat ausgesprochen (was auch das Zeitverhältniß dieser Begebenheit zu der Paschareise Jesu C. 2, 13. wahrscheinlich macht, indem er dann wohl gegen den Winter hin, wo die Aussaat war, zurückkehrte, und den Winter in Galiläa blieb) — die Aernte aber beginnt mit der Paschafeier — also würde der Zeit nach es passen, daß hier die ἑορτή dieses Paschafest sei. Allein auch wenn Jesus jene Worte bei der Saat aussprach, so fällt doch das Purimfest kurz vor dem Pascha, also in denselben Zeitraum. Dieser Grund nun, und das übertriebene Ansehn, in dem das Purimfest bei den Juden stand (Gemara, Tr. Megilla, C. 1. §. 8: „Die Tempelweihe wird einst aufhören, aber nicht das Purimfest; die Propheten werden aufhören, aber nicht das Buch Esther"), bestimmen dazu, wenn man nicht an das Pascha denkt, gerade an das Purimfest zu denken. Daß aber nicht das Pascha, sondern irgend ein anderes Fest gemeint sei, dafür spricht der positive Grund, daß ἑορτή nach den besten codd. den Artikel nicht hat. Und wollte man noch einwenden, daß Jesus wohl kaum zu einem Fest gereist seyn würde, was auch zu Hause gefeiert werden konnte, so läßt sich dies widerlegen durch die Anwesenheit Jesu beim Fest der Tempelweihe, Cap. 10, 22. 23.

V. 2—4. Ἐστι konnte Johannes sagen, auch wenn Jerusalem schon zerstört war; auch Josephus spricht so aus der An=

schauung heraus. Zu προβατικῇ ergänze πύλῃ, Nehem. 3, 1. 32. 12, 39. Ἑβρ., das damalige aramaisirende Hebräische. ܒܝܬ ܚܣܕܐ „Haus der Wohlthat, oder Ort;“ so kommt ܒܝܬ vor in ܒܝܬ ܙܝܬܐ „der Oelberg.“ Die Säulengänge, damit die Kranken Schutz vor der Witterung hätten. Der Brunnen war wahrscheinlich mineralischer Art; dies läßt sich auch aus dem schließen, was Eusebius, zu dessen Zeit er noch existirte, darüber sagt (Onomast. geogr. ed. Bonfr. p. 41.): (η κολυμβήθρα) καὶ νῦν δείκνυται ἐν ταῖς αὐτόθι λίμναις διδύμοις· ὧν ἑκατέρα μὲν ἐκ τῶν κατ' ἔτος ὑετῶν πληροῦται, θατέρα δὲ παραδόξως πεφοινιγμένον δείκνυσι τὸ ὕδωρ. — Ἐκδεχ. — κίνησιν. Man schloß bei der Bewegung des Wassers auf eine außerordentliche göttliche Wirksamkeit. — Heilquellen pflegen zuweilen von selbst, durch unterirdische Wärme oder Regen in Bewegung gesetzt, zu brausen oder zu strudeln; Johannes erzählt nur die allgemeine Meinung. Schon diese Worte sind indeß kritisch verdächtig, denn es lassen diesen Zusatz bedeutende codd. B. C. aus, da sich doch gar kein Grund zur Hinweglassung denken läßt, wenn er da stand. Um so mehr wird er aber dadurch verdächtig, daß es den Anschein hat, als ob er mit dem vierten Verse zusammen ein apokryphisches Glossem bilde. Dieser vierte Vers ist entschieden unächt, er fehlt in den bedeutendsten codd., in mehreren Uebersetzungen, bei dem Dichter Nonnus, der ihn so gut hätte benutzen können. Da die Denkweise der ersten Jahrhunderte einer solchen Legende nicht entgegen war, sondern dieser Vers selbst in spätern Zeiten, z. B. von Tertullian, benutzt wurde, um seine allegorische Beziehung auf die Würksamkeit der Taufe darin zu finden, kann man sich nicht denken, wie man, wenn man nicht durch äußere Gründe ihn zu verwerfen bestimmt wurde, dahin gekommen sei, ihn wegzulassen. Auch sagt es dem johanneischen Charakter nicht zu, Nebenbestimmungen zu machen, welche in keiner individuellen Beziehung zu seiner Hauptsache stehen. — Das Glossem ist aus der jüdischen Vorstellungsweise zu erklären, welche unbekannte Naturkräfte als Engel personificirte; so sprechen sie von Engeln gewisser Heilquellen. Was in dieser Vorstellung Tiefes liegt, hat Olsh. geistreich entwickelt, Comm. z. N. T. I. 46. Diese Volksvorstellung liegt auch der Rede des Kranken zu Grunde, V. 7. ὅταν ταραχθῇ. Das κατὰ καιρόν von Luther recht übersetzt „zu seiner d. i. zu der bestimmten Zeit.“ — Eine gelehrte Abh. z. d.

[illegible] von Joh. Conr. Hottinger im Thes. Novus Philol. Theol. [illegible] II. p. 476.

V. 5. Ἔχων ist mit ἀσθενείᾳ zu construiren, wie aus V. 6. [illegible]ellt. Ἔχειν ἔν τινι πράγματι ist gleichbedeutend mit διατρί-[βει]ν, auch bei den Classikern.

V. 6—9. Jesus erregt zuerst in ihm die Aufmerksamkeit und Sehnsucht nach Hülfe durch die allgemeine Frage. Der Kranke [wei]ß nicht, wen er vor sich hat, und meint, es wolle ihm nur ein [wo]hlgesinnter Mann zur Benutzung des Wassers behülflich werden.

V. 10—13. So lange das geistige Gottesreich noch nicht ein[ge]treten war, sollte das äußerliche bestehen bleiben, auch machte [Ch]ristus selbst keine Aenderungen, allein er durchbrach oft die pein[lich]en Satzungen, welche der menschliche Traditionsgeist geschmiedet [hat]te. So hatte das Gesetz am Sabbath alles Geschäft der Dienst[bar]keit מְלֶאכֶת עֲבוֹדָה verboten. Die Pharisäer gaben nun dreißig [[illegible]], Gattungen von Arbeit an, die verboten seien (Tr. Schabbath, [C.] 8. §. 2.), und zählen überdem noch alles das als verboten auf, [wa]s eine Uebertretung mittelbar herbeiziehn könne (כָּל גּוֹרֵם עֲבֵרָה). [I]n eben jenem Tr. C. 9. ist nun auch das Heilen am Sabbath ver[bo]ten, ausgenommen bei Lebensgefahr (vergl. Matth. 12, 10. 11.), [wi]e vielmehr das Tragen eines Bettes. Die Ἰουδαῖοι, wahrschein[lic]h ἄρχοντες, wie aus V. 15. und 33. erhellt, s. zu C. 1, 19. [D]er Geheilte will sagen: der welcher das große Werk meiner Hei[lu]ng verrichtet hat, hat mir Erlaubniß gegeben, er ist die hinläng[lic]he Auctorität. Jesus entfernte sich entweder absichtlich, um den [Z]udrang zu vermeiden, oder er war unter den vielen Menschen dem [G]eheilten aus den Augen gekommen.

V. 14. Das Gespräch Christi war wohl länger. Christus [ha]tte wahrscheinlich den Menschen zum Bewußtseyn einer besondern [V]erschuldung gegen Gott gebracht, und ihm seine Krankheit als eine [Zü]chtigung dafür vorgestellt. Calvin: non fortuitae hominum [ca]lamitates, sed tot castigatoriae ferulae. Si nihil ferulis [er]ga nos proficiat Deus, flagella ad domandam nostram fe[ro]ciam arripit.

V. 15. Euthymius: ἀνήγγειλεν, οὐχ ὡς ἀγνώμων, ἵνα [πρ]οδώσει, ἀλλ' ὡς εὐγνώμων, ἵνα ἀνακηρύξῃ τὸν εὐεργέτην. [D]er Mann hatte seine ganze Aufmerksamkeit auf das gerichtet, was [ih]m selbst widerfahren war; wie es ihm so etwas Großes schien,

so, meinte er, müßte es auch den Pharisäern. Ihren besondern
gegen Jesum kannte er wohl gar nicht. Oder aber der Mann
bloß die menschliche Schwäche, sich vor der viel geltenden welt
Auctorität rechtfertigen zu wollen, und dachte dabei bloß an sich.

V. 16—18. Nach der geistvollen Art, wie Christus öfter
Alttestamentliche behandelt, indem er eben das Alte Testament
Geist auslegt (Matth. 22, 32.), auch hier. Das Werk der Er
tung und Vorsehung — das Werk der göttlichen Liebe — geht
alle Zeiten hindurch. Wie sollte nicht auch der Sohn G
durch alle Zeiten hindurch Werke der Liebe würken. Gott hat
siebenten Tage aufgehört Neues zu schaffen, aber nicht in der
schaffenen Welt zu würken. V. 18. steht ἴδιος nicht bloß für
pron., sondern emphatisch, de Wette: „seinen eigentlichen
ter," eben so ὁ ἴδιος υἱός Röm. 8, 32.

V. 19—21. Δεικνύειν, in dieser Verbindung, hat die
sprüngliche Bedeutung „anzeigen, kund thun," welches dann
dem Begriffe des Offenbarens zusammenfällt, 1 Tim. 6, 15.
Syrer: ܡܚܘܐ ܠܗ „er zeigt es ihm an." Christus will den
wurf berichtigen, daß er sich Gott gleich setze, und sagt daher,
er sich Gott gleich setze, so stelle er sich doch dadurch ihm nicht
genüber, denn es finde eben eine so vollkommene Gemeinschaft
Willens zwischen Vater und Sohn statt, daß der Sohn nur in
innigsten Gemeinschaft mit dem Vater handle. So wie hinsicht
der Lehre Christus derjenige ist, der eigentlich nur des Vaters ge
fenbarte, mitgetheilte Lehre ans Licht bringt, so bringt Christus
in seinen Werken eigentlich nur die ihm vom Vater geoffenbarten,
mitgetheilten Wunderkräfte ans Licht. August.: candor est lu-
cis aeternae, attende candorem solis. In coelo est et expan-
dit candorem per terras omnes. Si separas candorem solis
a sole, separa verbum a patre. Zum Beweise dafür, daß
bei der Heilung des Gelähmten in göttlicher Willens- und Macht
einheit gehandelt habe, beruft sich Christus auf ein größeres Werk,
welches Alle werden für einen Beweis der Willens- und Macht
heit des Sohnes mit dem Vater halten müssen. Dies ist die Bele
bung der Todten. Hier frägt es sich nun aber, ob von geist
oder leiblich Todten die Rede sei. Das Erstere behauptete zu
Drusing (Bibl. Brem. class. 1. fasc. 2.), dann Eckermann
Schuster, Ammon u. A., das Zweite die ältern griechisch

[Au]sleger, wie Chrysostomus, Tertullian, und unter den [Neu]ern Storr, Schott, Kuinoel u. A. Vgl. über die erste [Aus]legung: Eckermann, theol. Beitr. Th. 5. St. 2. Eichhorn, [allg]em. Bibl. Th. 5. S. 983 ff. und Th. 6. S. 997. Ammon, [Op]usc. Theol. p. 93. Ueber die andere: Storr, Opusc. T. III. [p.] 126. not. 1. p. 141—143. not. Schott, Opusc. T. I., De [con]silio quo Iesus miracula ediderit. p. 195. 199. Die Ge[schi]chte der Auslegung dieser Stelle giebt mit großem Fleiße Lücke, [An]hang A. zu B. II. des Comm. — Jede von diesen Erklärungen [kann] Gründe für sich anführen können, denn bei unbefangener Prü[fun]g zeigt sich, daß Christus in dieser Stelle sowohl von seiner [Wü]rksamkeit bei der geistlichen als bei der leiblichen Auferstehung [spri]cht, nämlich zuerst von seiner geistigen Würksamkeit zur Aufer[wec]kung der Gemüther zu einem neuen Leben, und dann anschlie[ßen]d von der physischen zur leiblichen Auferweckung. Dies ist die [Aus]legung, die sich in der griechischen Kirche bei Nilus und Ky[ril]l findet, in der lateinischen bei Augustin, und danach bei Lu[the]r, Calvin, Lampe, Paulus, Lücke u. A. B. 21—23. [läß]t die eine Auffassung eben so wohl als die andere zu, allein B. 24. [spri]cht deutlich von einer geistigen Erweckung. Wollte man nun [hie]r ferner annehmen, daß auch B. 28. 29. eben davon die Rede [sey], so würde man unnatürlich erklären müssen. In Eichh. Bibl. [Th]. 5. S. 988.: „Es steht eine Zeit bevor, wo noch viel mehrere [mor]alisch Todte (οἱ ἐν τ. μνημείοις für οἱ νεκροί) die Stimme [mein]es Unterrichts hören und eine neue Lebensperiode anfangen wer[de]n." Wir geben nun aus jenen Gründen den Zusammenhang und [Zw]eck der Rede Jesu so an: „Jene Willens- und Machteinheit mit [de]m Vater, die ich in jener einzelnen Krankenheilung offenbart habe, [wi]rd noch viel herrlicher offenbar werden. Die Belebung der Men[sc]hen, das ist das große Werk, das der Sohn in der Einheit mit [de]m Vater ausführt. Durch den Glauben an mich entsteht schon [jetz]t in den Gläubigen eine Auferstehung von den Todten, und diese [wi]rd allgemeiner werden. Könnt ihr euch aber zu dieser großen gei[stig]en Thatsache nicht erheben, so wisset, daß einst auch die Zeit [ko]mmt, wo diese Kraft der Belebung, die dem Sohne verliehen ist, [sich] auch äußerlich offenbaren wird, wo dann Jedweder sie wird an[erk]ennen müssen."

B. 21—23. Wahrscheinlich ist in dieser Rede Christi seine

geistige und physische Würksamkeit zusammengefaßt. Nach d
schen Darstellung (und auch nach V. 24. und 4, 14. 6, 58.)
Auferstehung und die dann eintretende Verherrlichung der
gen nur die letzte Stufe, der letzte Culminationspunct der W
gen des göttlichen Lebensprincips, das sie in sich aufgen
haben, und das von innen heraus ihr ganzes Seyn umgestal
verklärt. S. Röm. 8, 10. 11. und meinen Comm. zu
nebst den Stellen der Kirchenväter. So kann denn Christ
füglich jene zwiefache Würksamkeit zuvörderst zusammenfasse
zerlegen, und zuerst von der pneumatischen, dann von de
schen als dem Resultate jener sprechen. Auch Matth. 11, 5.
das νεκροὶ ἐγείρονται eben so wie πτωχοὶ εὐαγγελίζον
Geistiges und Leibliches zugleich gehen. — Ζωοποιεῖν ist
scheinlich hier von ἐγείρειν verschieden (Eph. 2, 5, 6.), und
net die positive Mittheilung des Lebens an die vom Tode B
— Allerdings beruft sich Christus und die Apostel, wenn v
Gnadenwerke Gottes im Menschen die Rede ist, sehr häufig
göttlichen freien Willen (Joh. 3.), um dem Menschen zu
zu führen, daß seine Belebung durch Christum eben ein W
unverdienten Gnade ist, allein es darf dabei nicht außer
lassen werden, daß Gottes Wollen niemals das Wo
Willkühr seyn kann, sondern einer heiligen Intelligenz;
sie daher nicht beleben will, das können nur die seyn, w
Auge dem Lichte verschließen. — Wenn das Gericht eben
steht, daß die Menschen, indem sie Christum zurückweis
selbst von der Beseligung ausschließen (C. 3, 18.), so ist
der, welcher richtet, eben dadurch, daß er das göttliche Lich
Menschen bringt. Der aber das innerliche Gericht übt, wi
das äußerliche üben, welches ja nur die Manifestation de
lichen seyn wird. Da also der Sohn in allen Stücken des
Wollen und Würken offenbart und ausübt, so wird der V
kannt, wenn der Sohn verkannt wird. — Ueber die dog
Bed. der St. für die Gottheit Christi vgl. eine Diss. von
mann, 1776.

V. 24. Die Vorsetzung des doppelten ἀμήν hier und in
zeigt, daß Christus etwas seinen Zuhörern schwer Begr
sagen will. Er will hier davon sprechen, daß es für den
Gläubigen der Sache nach keinen Unterschied mehr zwischen

b jenseits giebt. Dieselbige Gemeinschaft mit Gott, deren der
Lubige Erlösete jenseits genießen wird, genießt er auch schon hier,
r hier unter Hemmungen und Beschränkungen. Insofern nun,
ll der Herr sagen, steht eigentlich die sittlich-christliche Erweckung
s Menschen in so genauem Zusammenhange mit dem dereinstigen
nseitigen Leben, daß man schon die christliche Erweckung als den
ıfang der großen Auferstehungsperiode betrachten kann. — *Εἰς
λσιν κτλ.* vgl. 3, 18. Er hat ein Princip in sich aufgenommen,
as von innen heraus nothwendig den ganzen Menschen vollendet
ilig machen wird, daher braucht es für ihn kein Gericht. Gott
kennt in dem, der einmal an den Sohn gläubig geworden, auch
hon für alle Ewigkeiten den Geheiligten, Verklärten, Röm. 8, 30.
-*Ἀκούειν* im eminenten Sinne „das innere Vernehmen, Auffas-
n" 8, 43. 47., so auch schon in der gewöhnlichen Formel: *ὁ ἔχων
τα ἀκούειν κτλ.* *Μεταβέβηκεν* ist in seiner eigentlichen Bedeu-
ng als das Präter. festzuhalten, denn es hat schon das erhabene
ige Leben in ihm begonnen; daß dies die richtige Auffassung ist,
igt 1 Joh. 3, 14. *Θάνατος* nach allgemein biblischem und beson-
rs johanneischem Sprachgebrauch: das Reich des Todes, wo das
ttliche Leben und seine Segnungen nicht sind, also auch keine
nseitige *ζωή*. Aug.: in hac vita quae nondum est vita trans-
ır a morte ad vitam.

V. 25. Wenn die ganze Stelle von der leiblichen Todtener-
eckung handeln soll, so muß *καὶ νῦν ἐ.* auf die einzelnen Todten-
weckungen, wie des Lazarus u. a. bezogen werden, welches sehr
natürlich ist. Ferner bezieht sich das *ἀκούειν τ. φ.* offenbar
rück auf *ἀκούειν τ. λόγον* V. 24., wie dies auch deutlich wird
s dem Zusatz *καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσονται*, der ganz über-
ıssig seyn würde.

V. 26. Euth.: *τὸ ἔδωκεν οἰκονομικόν* (aus Herablassung
r menschlichen Auffassungsweise): *ἔχει δὲ ζωὴν ἀντὶ τοῦ πηγά-
ς.* Aug.: particeps factus vitae, non eras quod accepisti,
eras qui acciperes; filius autem Dei non quasi primo fuit
ıe vita, sed *ipsa vita erat*. So hieß es vom Logos 1, 4. *ἐν
τῷ ζωὴ ἦν.*

V. 27. Jene Macht hat Christus, nicht als bloßer Mensch,
ndern weil er der Messias ist. Hier scheint besonders dieser Ne-
nbegriff von *υἱὸς τ. ἀνθρ.* stattzufinden, vgl. zu C. 1, 52.

Freilich steht υἱὸς ἀνθρ. ohne Artikel, aber der Artikel fehlt bei υἱὸς θεοῦ Matth. 14, 33. 27, 43. Luk. 1, 35. Joh. 19,7, diese Termini, wie κύριος, beinahe nom. propr. geworden.

V. 28. 29. Daß dieses ἀκ. τ. φωνῆς ein anderes als V. ist, zeigt schon das πάντες. Will man auch diesen Satz auf geistige Auferstehung beziehen, so muß man zu unnatürlichen Al- gorisirungen seine Zuflucht nehmen. Das τοῦτο nach θαυμ. zieht sich auf das Vorhergehende, wie in der Regel bei Joh nämlich auf die Macht des Gerichtes. Um die Gewißheit jener sichtbaren geistigen Auferstehung und des damit verbundenen Ge zu bestätigen, beruft sich Jesus auf seine Würksamkeit in jener ßen Schlußperiode des Gottesreiches, wo auch äußerlich, was innerlich würkte, offenbar werden wird. Die φωνή bei der Au stehung ist ein stehendes Bild für die lebenerregende Würksam Gottes, daher sonst auch φωνὴ σάλπιγγος, 1 Kor. 15, 52., bei den Rabb. (s. Bertholdt, Christ. p. 178.). Ἀνάστ ζωῆς gleich 2 Makk. 7, 9. αἰώνιος ἀναβίωσις ζωῆς und V. 1 ἀνάστασις εἰς ζωήν. So wie, vermöge der innern Einheit, wahre Leben der Gläubigen in Gott ζωὴ αἰώνιος heißt, so andrerseits auch die jenseitige Seligkeit schlechthin ἡ ζωή gen z. B. Matth. 7, 14. Die κρίσις geht nur die nicht Gläubigen V. 24. Jene ἀνάστ. ζωῆς heißt auch im N. T. ἀνάστ. τῶν καίων Luk. 14, 14. Da bloß diese Auferstehung eine wahrhafti ist, d. h. eine solche, die einen erhöhteren Zustand herbeiführt, wird von ihr im N. T. als von einer Begnadigung gesprochen, sie heißt vorzugsweise ἡ ἀνάστασις, Phil. 3, 10. 11.

V. 30. Christus weist auf V. 19. zurück. Alle jene sei großen Würkungen werden nur dadurch möglich, daß er eben blo als willenloses Organ, als Repräsentant Gottes würkt. Ἀκού C. 3, 32. u. a., gleich dem ebenfalls symbolischen Ausdruck δεί κνυμι oben V. 20. Euth.: οἰκονομικῶς τὸ ἀκούειν.

V. 31. 32. Wenn Christus so große Dinge von sich aussagt, so konnten die Juden, welche das Göttliche in ihm verkannten, dieses als Selbstüberhebung ansehn. Da nun seine Gegner ihn als bloßen Menschen betrachten, so versetzt er sich auf ihren Standpunkt (Chrys.: πρὸς τὴν ἐκείνων ὑπόνοιαν. Calvin: est modus concessionis), und sagt, sein Zeugniß gelte nichts. Christus bedient sich einer sprüchwörtlichen Redensart, welche sich öfter bei den

...bbinen findet, z. B. Halichoth Olam, C. 1. אין אדם נאמן על פי ...ו. Μαρτυρία ἀληθής, Beza: test. idoneum. C. 8, 14. ...gt Christus das Gegentheil, aber nur um dem pharisäischen Hoch...uthe zu zeigen, daß auch dieses wahr sei; dann geht er aber ...ch dort auf das doppelte Zeugniß zurück, C. 8, 18. Ἄλλος ...nn nicht der Täufer seyn, s. B. 34., wie Chrysost., Euth. ... A. wollen, sondern es ist der Vater. Christus nennt ihn so, um ...e Aufmerksamkeit zu erregen. Aehnlich redet Christus C. 8, 18.

B. 33. 34. Christus konnte es für unvereinbar mit seiner Würde halten, sich auf das Zeugniß eines erleuchteten Menschen zu berufen. Allein da einmal die Juden an ihn als Propheten glaubten, und zu ihrer Belehrung an ihn schickten, so führte er doch auch dieses Zeugniß an, und zwar — ἵνα σωθῆτε „zu ihrem Besten, damit sie gerettet würden," wenn sie sich diese Herablassung Christi zu menschlichem Zeugnisse zur Erweckung ihres Glaubens dienen ließen. Calvin: significat non tam sui habere respectum quam hominibus consulere, dum ev. sui praecones excitat. Λαμβάνειν hier nicht, wie sonst, „annehmen," sondern „ergreifen, an sich reißen," wie unten B. 41. Im Griechischen drückt λαμβ. immer sowohl das leidentliche Empfangen, als auch das thätige Ergreifen aus. Diod. Sicul., l. I. c. 60. καιρὸν λαμβ. „die Gelegenheit ergreifen."

B. 35. Der Täufer war gleichsam wie ein Licht in die Finsterniß hingestellt worden, um den Weg zum Messias zu weisen. Auch sonst werden Propheten mit Lichtern verglichen, Sir. 48, 1., bei den Rabb. Calvin: D. vos errare noluit, constituit enim Joh. ut lucernam, cuius splendor vos dirigeret; sequitur vos sponte caecutire, si me Dei filium non agnoscatis. Die Juden aber, statt das Licht zu dem zu benutzen, wozu es gegeben ist, spielten damit, sie ließen es sich wohl gefallen, die kurze Zeit (πρὸς ὥραν, eine Weile 2 Kor. 7, 8. Gal. 2, 5.) vorübergehend ihm zuzuhören, und ihm Recht zu geben. Aber ihn zu dem zu benutzen, wozu er ihnen eigentlich gegeben war, unterließen sie, sie erkannten den großen Zweck des Johannes nicht. Θέλειν ist nicht bedeutungslos, es heißt: „es machte euch ein Vergnügen;" gerade so Mark. 12, 38. So חָפֵץ.

B. 36. Parallel ist C. 10, 25., vgl. B. 32. und Schott, Opusc. I. 163. Ἔργα wird (vgl. 7, 3, 21. 10, 25, 32.) zu eng

genommen, wenn man es, nach Rousseau's Vorgange, bloß von der Lehre Christi versteht, vgl. Eichhorn's Bibl. Th. 7. S. 981., wo geradezu ἔργα ποιεῖν für gleichbedeutend mit διδάσκειν erklärt wird, τὰ ἔργα μείζονα ποιεῖν „eine vollständigere Lehre vortragen." Eben so wäre aber auch der Begriff Wunder — den Storr, Flatt, Olsh. ausschließlich festhalten — zu eng, wie namentlich 14, 10. 12. zeigt, daher collective 17, 4. τὸ ἔργον. Es bezeichnet die ganze, gesammte göttliche Würksamkeit Christi. So Stark in dem ersten Exc. zu seiner Paraphr. in ev. Ioh. c. 13—17., Jena 1814.

V. 37—40. Christus will zeigen, daß es freilich dem fleischlichen und ungöttlichen Sinne der Juden schwer fallen müsse, in dem geistigen Zeugnisse, was er für sich anführe, ein göttliches zu erkennen. Sie verlangten, um sich zu überzeugen, ein sinnliches Sehen Gottes (so Philippus, Joh. 14, 8.). Ein solches Zeugniß nun, sagt er, kann euch nicht gegeben werden. Nun könnte euch wenigstens das Zeugniß der göttlichen Offenbarung und Propheten auf den rechten Weg weisen, allein dieses ist auch nicht in euch lebendig, vgl. 7, 19. Olsh.: „Den Beweis der Unempfindlichkeit seiner Zeitgenossen führt Jesus so, daß er auf die verschiedenen Formen der Offenbarung Gottes zurückgeht; er offenbart sich wie in der Natur und in der Geschichte, so auch im Innern. Nirgends aber hatten jene Juden ihn erkannt." Euth.: καὶ τί λέγω, φησί, περὶ φωνῆς αὐτοφώνου καὶ εἴδους αὐτοπροσώπου; ἀλλ' οὐδὲ τὸν λόγον αὐτοῦ ἔχετε μένοντα ἐν ὑμῖν, τὸν διὰ νόμου καὶ προφητῶν λαληθέντα, εἰ καὶ οἴεσθε τοῦτον ἔχειν μένοντα ἐν ὑμῖν, καὶ ἐπὶ τούτῳ σεμνύνεσθε. Ἔχειν τ. λόγον μ., vgl. 1 Joh. 1, 10., von der Lehre, die in unser Inneres eingedrungen ist. Vgl. 7, 17. das ἐάν τις θέλῃ. Johannes liebt das Zeitwort μένειν 1 Joh. 3, 9. 2, 27, 28. 2 Joh. 2, 9. Joh. 15, 7. Es hat den Begriff des Beharrens, wie sich aus dem Gegensatze 1 Joh. 2, 24. zeigt. C. 8, 31. haben wir μένειν ἐν τῷ λόγῳ. — Ἐρευνᾶτε kann Imperat. seyn, wie Chrys., Calvin, Wetstein u. A. wollen, oder Indic., wie Kyrill, Beza u. A. Es scheint vorzüglicher das Letztere, so daß dann ἐρευνᾶν die Nebenbedeutung hat „grübelnd, buchstäblich zergliedern," (nach Jos. de b. I. l. II. c. 8. §. 14. Ant. XVII. 2, 4. rühmten sich die Pharisäer μετὰ ἀκριβείας ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα, aber wie ταπεινῶς sie dabei verfuhren, zeigt

schon treffend Justin M. dial. c. Tr., indem er sagt, daß sie Kleinigkeiten ergrübelten, *τὰ δὲ μεγάλα καὶ ἄξια ζητήματα μήποτε τολμῶσι λέγειν μηδὲ ἐξηγεῖσθαι*), und wenn nun die Schrift nicht mit erleuchtetem Inneren gelesen wird, so werden auch die Worte nicht in den Lesenden lebendig und die Zeugnisse von Christo verstanden nicht verstanden. Kyrill: *ἐπειδὴ γὰρ ἐθεάσατο συλλέγοντας αὐτοὺς ἀπὸ τῶν Μωϋσέως γραμμάτων ἀπαιδεύτως τὰς τῶν ἀντιλογιῶν ἀφορμὰς, ἀναγκαίως αὐτοῖς ἄχρηστον ἀποφαίνει τὸν τῆς ἐπὶ τούτοις ἐρεύνης πόνον.* Das *δοκεῖτε* braucht nicht nothwendig als tadelnd aufgefaßt zu werden, indeß ist es doch hier wahrscheinlich so, weil nämlich die pharisäisch Gesinnten schon durch den bloßen Besitz der Schrift, und weil sie durch dieselbe die *μόρφωσις τῆς γνώσεως* erhielten, das ewige Leben zu haben, d. h. dessen würdig zu seyn meinten, vgl. Röm. 2, 18—21. Im Talm. Tr. Pirke Aboth: קוֹנֶה לוֹ דִּבְרֵי תוֹרָה קָנָה לוֹ חַיֵּי עוֹלָם הַבָּא „Wer sich Schriftworte erwirbt, erwirbt sich das ewige Leben." Das *καὶ* vor *οὐ θέλ.* ist adversativ. *Θέλειν* steht mit Nachdruck, vgl. 7, 17. Offenb. 22, 17. Euth.: *δοκεῖτε μὲν ἔχειν, οὐκ ἔχετε δὲ, διότι ἐπιπολαίως ταύτας ἀναγινώσκοντες οὐχ εὑρίσκετε ταύτην, ἥτις ἐστὶν ὁ Χ., ἡ πηγὴ τῆς αἰωνίου ζωῆς.*

V. 41—44. Christus deckt nun jenen Leuten auf, welches der innerliche Grund jener Blindheit und jenes Unglaubens sei. Weil die göttliche Liebe, der Geist der göttlichen Offenbarungslehre (V. 38.) nicht in ihrem Innern gewurzelt ist (8, 47.), so suchen sie nicht nach dem was Gottes ist, sondern sie streben nach Befriedigung ihrer eigenen verkehrten Neigungen, besonders der Selbstsucht und des Dünkels (C. 12, 43.). Christus, insofern er wahrhaft von Gott kam, sagte und that nichts, was dieser selbstsüchtigen dünkelhaften Gesinnung jener Leute schmeichelte; andere *ψευδοπροφῆται* und falsche Messiasse schmeichelten derselben, daher nahmen sie diese auf. Seit Christi Erscheinung erschienen 64 falsche Messiasse unter den Juden, von denen sie sich berücken ließen. Wie sehr diese falschen Messiasse es darauf anlegten, den verkehrten Gesinnungen der Juden zu schmeicheln, sieht man aus Josephus. *Δόξαν λαμβ.* gleich *ζητεῖν* wie V. 34. *Ὁ μόνος θ.* wie C. 17, 3., der welcher allein Gott ist, auf den also auch der Mensch allein bei seinem Thun Rücksicht nehmen sollte. Das *ἐν ὀνόματί τινος ἔρχ.* heißt wie בִּשְׁמִי 5 Mos. 18, 19. „in der Auctorität Jemandes."

V. 45—47. Ueber das Prät. ἠλπίκατε vgl. oben V. 37. Ihr meint die rechten Befolger und Verehrer des Gesetzes zu seyn, ihr meint mich bloß aus Eifer für den νόμος zu verfolgen, allein dieser wird einst euch zeigen, wie ihr verblendet gewesen seid, und daß ihr ihm selbst nicht gehorcht habt, denn, von allen groben Gesetzesübertretungen zu schweigen, gehorcht ihr dem Befehle Mosis nicht, auf den verheißenen Propheten zu achten (5 Mos. 18, 18.). Chrys.: διισχυρίζεσθε Μωϋσεῖ πιστεύειν δι᾽ ὧν κατ᾽ ἐμοῦ τολμᾶτε· δείκνυμι ὅτι τοῦτο μὲν οὖν ἔστι μάλιστα ἀπιστούντων Μωϋσεῖ τοσοῦτον γὰρ δέω ἐξ ἐναντίας ἥκειν τοῦ νόμου, ὅτι οὐδὲ ἔστιν ἄλλος τις κατηγορήσων ὑμῶν, ἀλλ᾽ ἢ αὐτὸς ὁ τὸν νόμον δεδωκώς. Dieselbe selbstsüchtige Gesinnung, die euch hindert, dem Moses zu glauben, hindert euch auch, mir zu glauben.

Capitel VI.

Um den Zusammenhang dieser Erzählung mit den übrigen Begebenheiten des Lebens Jesu zu verstehn, ist zu vergleichen Luk. 9, 10. Matth. 14, 13. Mark. 6, 30 ff. — Wenn das Fest, was C. 5, 1. erwähnt ist, das Purimfest war, so hatte Jesus kaum einen Monat in Jerusalem verweilt, denn hier lesen wir V. 4., daß das Pascha nahe war, welches einen Monat nach dem Purimfest fällt. Zu diesem Pascha scheint aber Jesus nicht gegangen zu seyn. Wahrscheinlich hatte der Herr vor jener Reise nach der Hauptstadt die Apostel auf ihre erste Berufsreise ausgeschickt. Als er nun von dort zurückgekommen (der Weg von Jerusalem nach Tiberias läßt sich in drei Tagen zurücklegen), kehrten auch sie zurück. Kaum konnten sie Jesu eine ordentliche Erzählung von dem, was sie erlebt hatten, geben. Der Zudrang des Volks mehrte sich so, daß sie nicht einmal zum Essen Zeit gewannen (Mark. 6, 31.). Der menschenfreundliche Heiland will sie sich etwas erholen lassen, so heißt er sie mit ihm über den See an die östliche Seite gehn, unweit der Stadt Bethsaida Julias. Das Volk aber, das vorher schon sich zu ihm gedrängt hatte, war zu Fuß um den See herum über den Jordan ihm nachgegangen, angezogen durch die immermehr sich häufenden Wunder, die er an den Kranken verrichtete. Jesus nun entzieht sich ihnen auch hier nicht, er verrichtet zuerst auch hier Krankenheilungen, dann belehrt er das Volk über die Ba-

σιλεία τῶν οὐρανῶν, wie Lukas erzählt. Diese Belehrungen fesseln das Volk, die Mittagszeit ist vorüber, Matth. 14, 15., es ist schon Abend geworden, die umliegenden Flecken sind zu abgelegen, um Speise einzukaufen. Christus verrichtet also ein Wunder, durch welches er jener großen Volksmasse einen tiefen Eindruck von seiner göttlichen Macht geben will.

V. 1—4. Daß der Evangelist den See mit den beiden Namen benennt, thut er entweder zu bezeichnen, daß Christus an den jenseitigen Theil des Sees ging, der gerade Tiberias gegenüber lag, oder um Ausländern, die nur einen von beiden Namen kennen, ihn deutlicher zu bezeichnen. — Daß Johannes die Nähe des Pascha erwähnt, scheint in Beziehung auf die Erwähnung der Menge des Volks zu stehn, welche wohl in Begriff stand, mit nach Jerusalem zu ziehen, falls er auch dahin ginge. Man reiste in Karavanen.

V. 5 — 9. Daß Christus diese Frage gerade an Philippus richtet, erklärt Bengel daraus, daß diesem vielleicht die Besorgung der Lebensmittel anvertraut war, Chrysost., Theod. Mopsuest., daß er gewöhnlich besonders schwach am Glauben war. Daß es ihm besonders schwer geworden sei, sich zum Höheren zu erheben, sehen wir aus C. 14, 8., und auch aus dieser Stelle, denn Christus hatte vielleicht bei dieser Frage die Absicht, dadurch Gedanken an eine höhere Hülfe bei ihm hervorzurufen, ähnlich wie in der Frage an den Lahmen C. 5, 6. So scheint wenigstens, nach V. 6., der Evangelist jene Frage aufgefaßt zu haben. — Die römische Münze δηνάριον gilt 3 bis 4 Groschen, also das Ganze etwas über 25 Thaler. — Gerstenbrote, die schlechtere Speise. Talm. Tr. Pesachim f. 3.: „Jochanan sagt: Die Gerste ist schön geworden. Man antwortete ihm: Sage dies den Pferden und Eseln." Ὀψάριον, ὄψον ist eigentlich προσφάγιον, obsonium, das was man zum Brote ißt, dann wurde es vorzugsweise gewöhnlich, die Fische so zu nennen, wie das schon Plut. Symposiac. IV. 4. bemerkt. Ἓν bei παιδάριον ist der unbestimmte Artikel, der nach aramäischem Sprachgebrauch steht.

V. 10—13. Ποιεῖν mit dem Infin. heißt Jemanden wozu veranlassen, auch im ächt Griech. (Herm. zu Viger, S. 761.). Es war Gras an dem Orte, denn es war um die Frühlingszeit. Ἀναπίπτειν und ἀνακλίνεσθαι, sich zu Tische niederlegen. Εὐχαριστήσας bezieht sich auf das Dankgebet, welches die Juden

immer bei ihren Mahlzeiten verrichteten. Im Talm. Tr. Berachoth heißt es: „Wer irgend etwas ohne Dankgebet genießt, ist als ob er es Gott entwendete." Dies Dankgebet sprach immer der Hausvater, Christus versäumt es nie. *Διαδίδωμι*, von Hand zu Hand geben. Daß hier von einer wunderbaren Handlung Jesu die Rede ist, würde man, wenn nicht dem unbefangenen Ausleger die Geschichte selbst es zeigte, schon aus V. 26. und V. 14. abnehmen müssen. Dr. Paulus will freilich das *σημεῖον* in V. 14. in der Bedeutung nehmen „eine seine edle Gesinnung (daß er nämlich die leiblichen Bedürfnisse der Leute so liebevoll berücksichtigte) bezeichnende Handlung." Man erkennt aus der Paulusschen Behandlung der ganzen Erzählung, daß, wo einmal eine entschiedene Wunderscheu bei dem Interpreten vorhanden ist — Wunderscheu ist aber eben so sehr wie Wundersucht Zeichen einer fleischlichen Gesinnung — kein Sprachgebrauch so fest ist und kein Text so klar, der nicht verdreht werden kann.

V. 14. *Ὁ προφ. ὁ ἐρχ.* eine Bezeichnung des Messias, die aus 5 Mos. 18, 15. entlehnt ist.

V. 15. Je mehr dieses Wunder einen in die Augen fallenden Beweis seiner göttlichen Macht ablegte, je mehr der sinnliche Haufe von einem solchen Manne Gottes sich auch äußere Beglückung versprechen konnte, desto mehr dachten sie gerade jetzt daran, ihn zu ihrem irdischen Herrscher zu machen. Aber er, der gekommen war, seines Vaters Willen zu erfüllen, und nicht seine eigene Ehre suchte, hieß seine Jünger an das jenseitige Ufer vorausfahren, und zog sich wieder in die Einsamkeit jenes Berges zurück, wie die andern Evangelisten sagen (Matth. 14, 23. Mark. 6, 46.) — um zu beten.

V. 16—18. Der hebräische Abend עֶרֶב befaßte die Zeit von 3 bis 9 Uhr. Hier ist nun der spätere Abend, die *ὀψία δευτέρα*, gemeint, von 6 bis 9 Uhr. *Ἔρχεσθαι* hat hier nach dem griechischen und hebräischen Sprachgebrauche die Bedeutung „gehen, die Richtung wohin nehmen." Sie hatten wohl noch eine Zeitlang am Ufer auf die Ankunft Jesu gewartet. Als nun der Sturm erwacht, verhindert er ihr Weiterkommen, sie mußten die Segel beilegen, die Nacht schreitet immer mehr vor, schon ist die vierte Nachtwache herangekommen, des Morgens gegen 5 bis 6 Uhr, und sie haben auf dem See, der etwa eine Meile breit ist, kaum zwei Dritttheile des Weges zurückgelegt (etwa 45 Stadien sind 1 deutsche Meile).

Bei Markus heißt es, daß sie nach Bethsaida (dem in C. 1, 45. erwähnten) wollten, welches nicht sehr weit von Kapernaum lag. Der Verfolg zeigt, daß sie nach Kapernaum fuhren, s. 6, 59., vgl. zu 2, 12.

V. 19—21. Jesus konnte (Mark. 6, 48.) von dem Orte seiner Einsamkeit aus den Sturm auf dem Meer bemerken. Er denkt sich die Verlegenheit seiner Jünger und eilt ihnen zu Hülfe. Er wandelt, mit der Macht, mit der er über die Natur gebot, über das Meer und erscheint an ihrem Schiffe. Johannes erzählt hier nicht individuell, denn eben diese auffallenden Geschichten aus dem Leben Christi mochten in Kleinasien unter den Christen hinlänglich bekannt seyn. Er erzählt gleichsam nur, um die Mittheilung der nachfolgenden Reden Jesu daran anzuknüpfen. Das Umständliche giebt Matthäus und die andern Evangelisten. Die Jünger fürchteten sich, weil eine solche Erscheinung etwas so Ungewöhnliches hat, daß sie eher einen Geist als Jesum selbst zu sehen meinen. Ueber ἐγώ εἰμι s. 4, 26. Verschiedene Ansichten sind über das ἤθελον αὐτὸν λ. möglich, welche gründlich erwogen sind bei Lücke. Betrachten wir die Stelle, abgesehen von den andern Evangelisten, so scheint sie den Sinn zu geben: sie beabsichtigten ihn aufzunehmen, indeß waren sie schon ganz nahe am Lande, und so geschah es nicht. So der Syrer, der das εὐθέως durch ܒܗ ܒܫܥܬܐ „gerade in dem Augenblicke, wo sie ihn aufnehmen wollten,“ übersetzt und sonach auch der Perser. So faßt es auch Chrys. und setzt hinzu: τίνος δὲ ἕνεκεν οὐκ ἀνέβη εἰς τὸ πλοῖον; τὸ θαῦμα μεῖζον ἐργάσασθαι βουλόμενος, τὴν θεότητα αὐτοῖς ἐκκαλύψας γυμνότερον. Nun sagen aber die andern Evangelisten, Jesus sei mit Petrus in das Schiff hineingestiegen. Chrys. nimmt daher lieber an, daß Johannes von einem andern Factum als die Andern spreche. Die neuern Ausleger haben nun die Schwierigkeit von philologischer Seite aus zu heben versucht. Bolten nimmt ein Abundiren des θέλειν an. Die Andern vindiciren ihm die Bedeutung, daß es, mit einem andern Verbo verbunden, diesem die Bedeutung des „gern thun“ mittheile. Ἐθέλειν an und für sich bezeichnet das thätige Wollen (nach Ammonius, de vocabul. differ. s. v. βούλεσθαι, gilt dies von dem λογικὸν ζῶον, ἐθέλειν von dem ἄλογον; das Wollen, welches bloß Instinct ist, schließt aber auch unmittelbarer die Thätigkeit in sich als jenes — Butt-

mann, Lexil. I. 26. hebt in θέλειν hervor den Vorsatz, dessen Ausführung von mir abhängt, in βούλεσθαι die Bereitwilligkeit zu dem was nicht von mir abhängt), daher ist es, wenn es mit andern Verbis verbunden wird, oft adverb. in der Bedeutung „gern" zu fassen (Buttm., Gr. Gramm. 10. A. S. 445.). So Xenophon, Kyrop. 1, 1, 3.: Κύρῳ ἴσμεν ἐθελήσαντας πείθεσθαι τοὺς μέν..... Schon Beza nahm nun auch an, daß θέλειν im verb. fin. mit dem Infinitiv verbunden, diesem den Begriff des Gernethums mittheile, und übersetzte hier: volente animo eum receperunt. Lücke ließ sich darauf ein, die Begründung dieser Uebersetzung zu untersuchen, und glaubt, daß jene Auffassung durch Marklands Note zum Lysias (ed. Reiske p. 616.), Heindorf zu Platons Theätet, S. 28 f., und besonders Sturz im Lex. Xenoph. (s. auch Ast in Leg. Plat. I, i. p. 28.) hinlänglich gerechtfertigt sei. Allerdings zeigen mehrere Stellen der xenophontischen Schriften (denn im Lysias und Platon findet sich nur das Partic. so gebraucht), daß ἐθέλειν, insofern es so viel wie „bereit seyn" heißen kann, auch dem folgenden Zeitworte den Nebenbegriff des Gernthums mittheilen kann. Xenoph. Anab. 2, 6, 7.: ἤθελον ἀκούειν αὐτοῦ σφόδρα. Ebendas. 1, 5, 19.: κινδυνεύειν σὺν ἐμοὶ ἐθελήσατε. Besonders Kyrop. 1, 1, 3.: Κύρῳ ἴσμεν ἐθελήσαντας πείθεσθαι τοὺς μὲν ἀπέχοντας παμπόλλων ἡμερῶν ὁδὸν, τοὺς δὲ καὶ μηνῶν, τοὺς δὲ οὐδ' ἑωρακότας αὐτὸν πώποτε, τοὺς δὲ καὶ εὖ εἰδότας ὅτι οὐδ' ἂν ἴδοιεν καὶ ὅμως ἤθελον αὐτῷ ὑπακούειν. Man könnte sich auch darauf berufen, daß βούλεσθαι ebenfalls pleonastisch stehe, Plato, de leg. 12, 9.: ἡ γῆ πρὸς ταῦτα πέφυκε (πρὸς τὸ) βούλεσθαι τοῖς ἀνθρώποις τροφὴν φέρειν, wozu Ast: βούλ. est prae se ferre, declarare, igitur cum alio verbo coniunctum est: manifesto aliquid facere. Vgl. Winer, Gramm. 3. A. 391. Was nun aber diesen Sprachgebrauch von ἐθέλειν betrifft, so muß eben schon sonsther ganz gewiß seyn, daß das Factum wirklich geschehen ist, nur dadurch erhält ἐθέλειν diese Bedeutung, an sich hat sie es nicht. Ueberdies ist nun doch auch noch die Frage, ob Johannes hier diesem selteneren griech. Sprachgebrauch folgte. Vielleicht löst sich die Schwierigkeit, und wir können die Erzählung der drei ersten Evangelisten mit Johannes vereinigen, wenn wir annehmen, Johannes erzählt nur anschaulich den ersten Ein-

ruck, den das plötzliche, sichere Erkennen Jesu auf sie machte. Als er aber sich zu erkennen gab, waren sie sogleich bereit, ihn in s Schiff aufzunehmen." — Dabei bräche die Erzählung ab.

Wir haben nun noch die Erklärung zu berühren, welche die underscheue Exegese einiger neuern Theologen von dem περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης gegeben hat, und die vielleicht auch Andere gern nnehmen würden, wenn nicht die Worte des Textes einer solchen uslegung zu bestimmt entgegenständen. Lange, Stolz, Pauls wollen es übersetzen: „am Meere;" Jesus sei zu Lande um n See herumgegangen und so ihnen plötzlich erschienen. Allerings kann ἐπί c. Gen. in manchen Fällen durch „an" übersetzt erden, allein auch da liegt immer die Bedeutung „auf" zu Grunde. So kommt es vor von dem hohen Ufer der Flüsse 2 Kg. 2, 7. in er LXX. ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου, Dan. 8, 2. ἐπὶ τοῦ Οὐβάλ, ja auch enn vom See die Rede ist, Joh. 21, 1. Da nun selbst in diesen Fällen die Grundbedeutung „auf" bleibt, so läßt sich um so weniger bestreiten, daß ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπ. heißen kann „auf dem Meere wandeln," und ἐπὶ τὴν θάλ. „über das Meer hin." So agt Apollon. Rhod. Argon. I. 182. vom Sohne Neptuns: εῖνος ἀνὴρ καὶ πόντου ἐπὶ γλαυκοῖο θέεσκεν οἴδματος κτλ. Artemidorus Oneirocriticon hat l. 3. c. 16. einen besondern Abschnitt: περὶ τοῦ ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατεῖν. Lukian, de vera hist. l. 2. c. 4., sagt von Korkläufern (φελλόποδες): καθορῶμεν ἀνθρώπους πολλοὺς ἐπὶ τοῦ πελάγους διαθέοντας. — Daß nun die ganze Erzählung (wie sie ausführlich von Matthäus ngegeben wird) dafür spricht, daß diese Bedeutung anzunehmen ei, ist von selbst klar. Auch erkennen dies die neuesten Exegeten völlig an, nur werden dergleichen Facta in ein unbekanntes X verwandelt, indem man sagt: es ist eine Mythe. Dieser Ausdruck t indeß selbst für Viele ein ganz unbestimmter Begriff, womit sie, wie durch eine Zauberformel, welche sie selbst nicht verstehen, jede wunderbare Erscheinung zu bannen suchen. Bestimmt man jene mystische (denn das ist sie wenigstens bei Vielen) Formel näher, o ist der Sinn: Das Factum, welches zum Grunde liegt, war in natürliches, die Sage malte es in das Wunderbare aus. Allein on der Sage kann ja hier nicht die Rede seyn, wo die Apostel erzählen, was sie selbst gesehn haben. Demnach ist es auch völlig npassend, hier von einem Mythus zu sprechen. Man muß sich

vielmehr entscheiden, entweder anzunehmen, daß die Apostel bei einem Factum, wobei doch schwerlich eine Sinnentäuschung vorkommen konnte, sich getäuscht haben, und also unwissend die Unwahrheit erzählt, oder daß sie wissentlich eine ganz gewöhnliche Begebenheit ins Wunderbare ausgemalt, welches letztere wohl schon der einfache Historiker für psychologisch unwahrscheinlich erklären wird.

V. 22—24. Der Zusatz in V. 22. ἐκεῖνο — αὐτοῦ ist nach Auct. der codd. zu verwerfen. V. 23. ist als Parenthese zu denken. Ἰδών wird durch ὅτε οὖν εἶδεν in V. 24. wieder aufgenommen. Den Aorist in ἰδών und das Imperf. in ἦν möchte man versucht seyn mit Beza in der Bedeutung des Plusquamp. zu nehmen, „da das Volk am vorigen Abende bemerkt hatte, daß nur Ein Schiff da gewesen war, und daraus schließen konnte, daß Jesus in keinem andern abgefahren sei." Das Volk nämlich hatte sich am Abende in verschiedene Dörfer zerstreut. Es hatte gesehn, daß die Jünger allein abgefahren waren, es erwartete daher am Morgen Jesum allein zu finden, und da es ihn nicht fand, glaubte es, er sei zu Lande nach Kapernaum gegangen. Da dies ein Weg von wenigstens zwei Stunden war, so meinten sie, wenn sie hinüber führen, würden sie vor ihm da seyn. Diesem Zusammenhange nach scheint es, als müßte ἰδών und ἦν in der Bedeutung des Plusquamperf. stehn. Allein schon das wiederaufnehmende εἶδεν V. 24. zeigt, daß Johannes das ἰδών in der Bedeutung des Aorist nahm. Johannes scheint es sich daher so gedacht zu haben: Am andern Tage überzeugte sich das Volk, daß in dieser Gegend kein anderes Schiff zu erlangen war, daß also auch Jesus kein anderes hatte erhalten können, als das schon gestern bemerkte. Die Schiffe, in denen sie selbst fuhren, waren erst am Morgen von Tiberias angekommen. — Εὐχαριστήσαντος scheint sich darauf zu beziehen, daß man die Vervielfältigung der Speise von diesem Gebete ableitete: Christus wollte selbst, daß seine Wunderthaten aus seinem Zusammenhange mit Gott abgeleitet würden, daher betete er öfters bei seinen Wundern, um die Jünger immer darauf zu führen, daß die Macht des Gottes, zu dem auch sie sich richteten, so Großes durch ihn thue, Joh. 11, 41. 42.

V. 25. Sie finden ihn, wie aus V. 59. hervorgeht, in der Synagoge von Kapernaum, und erstaunen, daß er noch vor ihnen dort angekommen.

V. 26. Jesus, ohne auf ihre neugierige Frage zu antworten,
[illegible]e das ihn verherrlichende Wunder zu erwähnen, dringt gleich
[illegible]f den Grund der Gesinnung, aus welcher sie ihn aufsuchten.
[illegible]μεῖον hier recht in seiner eigenthümlichen Bedeutung: irdisches
[illegible]ichen, das auf etwas Höheres hindeutet, das Mittel zu einem
[illegible]ßer ihm liegenden Zweck ist. Zwar waren diejenigen schwach,
[illegible]lche solcher Mittel bedurften, um erst zur Anschauung des Gött-
[illegible]chen in Christo aufgeregt zu werden, aber noch schwächer die,
[illegible]elche das Wunder selbst als Zweck ansahen, zur Befriedigung
[illegible]rer irdischen Bedürfnisse oder ihrer Schaulust — und dies war
[illegible]er Fall bei diesen Menschen.

V. 27—29. Sie sollen Speise erwerben — aber eine solche,
[illegible]eren Würkung hinausreicht über die engen Schranken dieses Lebens
[illegible], 14.). Diese kann nur der von dem höchsten Gotte Beglaubigte
[illegible]eben. Apollin.: μεθίστησι μὴ περὶ τῶν φθειρομένων ἐπτοῆ-
[illegible]θαι τροφὴν, ἀλλὰ τὴν εἰς αἰῶνα μένουσαν, ἥτις τρέφει ψυ-
[illegible]ν. αὕτη δὲ ἦν ἡ πίστις ἡ ζωοποιὸς, καθ' ἣν ἐξομοιοῦνται
[illegible]ὸς τὴν σάρκα τοῦ κυρίου τὴν ὑπὸ πατρὸς ἐσφραγισμένην τῇ
[illegible]ίᾳ δυνάμει. — Ἐργάζεσθαι bei Class. und im Hellen. „erwerben."
[illegible]ie V. 28. der Gen. θεοῦ aufzufassen ist, ergiebt sich deutlich aus
[illegible]er Antwort Christi: „Werke, die Gott fordert, die ihm wohlge-
[illegible]llig sind," so זִבְחֵי אֱלֹהִים Ps. 51, 19. Das Volk hatte immer
[illegible]on Werken gehört, welche das ewige Leben erwerben, darum denkt
[illegible]s bei Jesu Aufforderung V. 27. sofort an bestimmte Werke, die
[illegible]ott von ihnen fordern könnte; die Frage kommt aber nicht aus
[illegible]nerer Aufrichtigkeit, sondern wie Euth. sagt: κολακεύοντες,
[illegible]να δόξωσι μαθηταὶ καὶ αὐτοὶ, καὶ οὕτως ἐπισπάσωνται (τὸν
[illegible]ριστὸν) πρὸς χορηγίαν τροφῆς.

V. 30. 31. Das οὖν erkläre man: „wenn wir dir glauben
[illegible]llen" — dazu gehören Wunder. So wollen sie doch zu ihrem
[illegible]wecke gelangen, nämlich ein Schauwunder zu erhalten. Die
[illegible]abbinen stellen den Messias als Gegenbild des Moses dar, der
[illegible]uf höherer Stufe alles das verrichten wird, was Moses auf nie-
[illegible]erer. So wird er auch, nach ihnen, wie Moses Manna regnen
[illegible]assen; so in Medrasch Koheleth, f. 73. Das Manna, welches
[illegible]ie Israeliten auf dem Zuge durch die Wüste sammelten, war der
[illegible]Saft einiger arabischen Pflanzen, welcher bei der Sonnenhitze aus-
[illegible]chwitzt, des Nachts in der Kühle sich zusammenzieht, und am

Morgen in Körnern auf den Pflanzen gefunden wird. Gott ließ diese Naturgabe dem Volke in der Wüste in ungewöhnlichem Maße zu Theil werden, und mit manchen wunderbaren Nebenumständen verknüpft. Vermöge jener Entstehung desselben führt es bei den Arabern den Namen مَنّ السما „Himmelsmanna." So heißt es dann auch 2 Mos. 16, 4. לֶחֶם מִן שָׁמַיִם, und Ps. 78, 24. דְּגַן שָׁמַיִם. Vgl. Faber, de manna Ebraeor. opusc., Kiel 1770 und 1773, dann zugleich mit Reiske, opusc. med. Ar., von Grunér herausg., Halle 1776. Arglistigerweise verlangen nun die Juden gerade dieses Wunder (vgl. Matth. 16, 1.) zu Jesu Bestätigung, um so doch zu erreichen, warum es ihnen vorzüglich zu thun war, nämlich von ihm gespeist zu werden. Christus aber knüpft sogleich auch an diese Worte wieder die höhere Beziehung an.

V. 32. 33. „Ihr nennt — sagt der Erlöser — jenes Manna ein Brot der überirdischen Welt — im wahren Sinne des Worts (vgl. über ἀληϑ. 1, 9.) kann nur die Nahrung so genannt werden, die mein Vater euch darbietet. Das eigentliche Brot steigt vom Himmel und giebt der von Gott entfremdeten Welt das wahre Leben." Das Part. praes. καταβαίνων bezieht sich nur mittelbar auf Christum, der Erlöser spielt nur darauf an, daß er dieses Brot sei. — Es mochte wohl auch schon unter den Juden das Manna öfter als symbolische Bezeichnung für eine geistige Mittheilung Gottes gebraucht worden seyn. Philo, quod det. ins. mel. p. 213. Fr. nennt das Manna das Symbol des πρεσβύτατος τῶν ὄντων λόγος ϑεῖος. Ders., de profug. p. 566., nennt die αἰϑέριος σοφία den ἄρτος Gottes. Im B. Sohar zu Exod. f. 26. wird das Manna die himmlische Speise genannt, welche die Gesetzkundigen nährt. Vgl. Buxtorf in opusc., historia Mannae, c. 2. So auch Offenb. 2, 17.

V. 34. 35. Wie kam der sinnliche Haufe zu dieser Bitte? Daß sie abermals an irdisches Brot gedacht haben sollten, ist nicht wahrscheinlich, und daß sie um das geistige Lebensbrot sollten gebeten haben, noch weniger. Aeltere Exegeten, wie Chrys., Kyr., Aug., Calv., Brent. meinten daher, es liege eine Verhöhnung in den Worten, als hätten sie sagen wollen: „das wirst du uns doch nicht geben können." Indeß, wenn man sich die Geistesstimmung solcher Leute vergegenwärtigt, kann man sich wohl denken, wie sie sich selbst nicht ganz klar machten, was Christus ge-

[sch]eint hatte, aber im Grunde doch etwas Irdisches hofften. Aehn[li]ch die Samariterin 4, 15. — Der Erlöser deckt nun wiederum ihr Inneres auf. Die nothwendige Bedingung, unter welcher allein das Brot, das er giebt, genossen werden und ewig sättigen kann, ist geistlicher Hunger und geistlicher Durst, also jene geistliche Armuth, die er schon bei seinem ersten Auftreten (Matth. 5.) so hoch gestellt hatte. Bis V. 40. handelt Christus von den zwei Gegenständen, von der Nothwendigkeit des innern Bedürfnisses und von der Hoheit der Gabe, die er zu spenden hat. Dasselbe dann auch V. 44—46. — Ἐρχόμενος muß man hier in einem emphatischen Sinne nehmen, es bezeichnet nicht das bloß äußerliche Hinzutreten, es ist mit πιστεύων parallel gesetzt, es bezeichnet mithin die innerliche Gemeinschaft mit dem Erlöser; wer in diese eintritt, dessen Bedürfniß der Seele wird vollkommen erfüllt werden. Vgl. 5, 40. 6, 37. 44.

V. 36. Musculus: incusat his verbis cordium illorum duritiem, qua fiebat ut videntes nec viderent nec crederent, et hanc illorum incredulitatem impedimento esse quo panis huius virtutem minus experiantur. Auf welchen früheren Ausspruch sich Christus beziehe? Nach Einigen auf das, was er zu einer Menschenclasse in Jerusalem sagte 5, 37. 38., besser wohl auf V. 26., wiewohl sich dort dieser Ausspruch nicht wörtlich findet. Das ὁρᾷν τὸν Χριστόν muß man nach dem θεωρῶν τὸν υἱόν V. 40. erklären, also: „Das Anschauen seiner Würksamkeit." Ὅτι ist anführend, das erste καί in der Bedeutung von καίπερ.

V. 37—40. Der Vater übergiebt der Pflege des Erlösers alle, die Erlösungsbedürftigkeit haben. Διδόναι wird von diesem objectiven Act der Uebergabe der Erlösungsbedürftigen an den Sohn gebraucht 10, 29. 17, 6. 9. 12. Jene Erlösungsbedürftigkeit selbst ist aber unter Mitwürkung des Vaters zu Stande gekommen; worin sich jener objective Act der Uebergabe subjectiv manifestire, sagt V. 44 und 45. Ammonius: Οὐκ ἔστι τὸ τυχὸν ἡ εἰς ἐμὲ πίστις, ἀλλὰ τῆς ἄνωθεν δεῖται ῥοπῆς, ἵνα γνῷς τὰ ὑπὲρ νοῦν. Ὥσπερ ἰατρῷ προσάγει ὁ πατὴρ τῷ Χριστῷ τοὺς ἀσθενεῖς ἀνθρώπους. Das Neutr. πᾶν für das Masc. wie 1 Joh. 5, 4. Hebr. 2, 9. Dem ἐκβάλω ἔξω liegt das Bild von der βασιλεία zu Grunde, Matth. 8, 12. 22, 13. „Wo jene inner-

liche Erregung der Bedürfnisse des Herzens statt findet — wie Christus V. 38. 39. sagen — da erscheine auch ich als der Erlöser, denn ich bin nur Organ für den Willen des Vaters." — In V. 39 ist eine ungenaue Construction, indem ἐκ παντός stehen sollte, wofür aber der Nomin. vorangeschickt und durch den folgenden Satz des Pronom. wieder aufgenommen worden ist. Im Hebräischen ist dies das Gewöhnliche. Auch im Griechischen finden sich Beispiele einer solchen Ungenauigkeit (Viger, S. 55. Anmerkung). Zu ἐξ αὐτοῦ ist μηδέν zu ergänzen, welches cod. D. in den Text setzt. — Zu dem ἵνα ἀναστήσω αὐτό vgl. die Anm. zu C. 5, 21. Die Auferstehung und die damit verbundene vollendete Vereinigung mit Gott ist das Endziel des Erlösungswerkes am Menschen (vgl. den Aufsatz von Süßkind im Magazin für Dogm. und Moral, St. 10. S. 143.). — V. 40. ist θεωρῶν wie ὁρᾷν V. 36. zu nehmen.

V. 41. 42. Das verstehen die Juden, daß Christus sich selbst das Lebensbrot nennt. Aber darauf wollen sie nicht achten, weil ihnen das Herzensbedürfniß fehlt. Sie schweifen daher wieder auf eine dogmatische Frage ab. Auch sie nahmen wohl an, daß der Messias, nach Daniel, in den Wolken des Himmels erscheinen müßte: dieses scheint ihnen nicht auf Christum anwendbar. Andere Juden meinten, daß man überhaupt den Ursprung des Messias nicht kennen werde (Joh. 7, 27. Hebr. 6, 20. Justin, dial. c. Tryph. p. 226. und 336. ed. Col.).

V. 43—45. Fragen, welche aus so trägem fleischlichem Sinne hervorgehn, läßt der Erlöser unbeantwortet. Er verfährt öfters ähnlich, 10, 34. 8, 7. Es kam darauf an, ihnen einzuschärfen, daß, so lange sie diese Gesinnung behielten, sie überhaupt nicht mit ihm in Gemeinschaft treten könnten. „Ihr habt keinen Grund — will Christus sagen — euch gegen meine Rede aufzulehnen, denn ich habe euch schon gesagt, daß euch überhaupt der Sinn für dieselbe fehlt." Ἑλκύειν (verschieden von σύρειν), ein bildlicher Ausdruck, der schon im A. T. die kräftigen innern und äußern Würkungen bezeichnet, durch welche Gott die Menschen auf das Göttliche aufmerksam macht, Jer. 31, 3. Hohesl. 1, 4. (s. Hackspan ad 1. Ioh.). Bei Paulus wird die äußere und innere Thätigkeit des Vaters, wodurch er zum Sohne führt, in dem Worte καλεῖν zusammengefaßt. Von der Willensrichtung

gt es ab, ob diese Züge würksam werden, C. 5, 40. Von
cher Art nun die Würkungen seien, die hier Christus unter dem
ύειν versteht, geht aus V. 45. hervor. Nicht äußere Lebens-
ungen sind es, an welche er hier denkt, und welche ebenfalls
Zug des Vaters genannt werden könnten, sondern die innere
imme Gottes, welche dem Menschen seine geistige Armuth auf-
't, und ihn antreibt, ein bleibendes Gut zu suchen. Didymus:
;' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν καὶ κατ' αὐτὸ τοῦτο λογικοῦ γενομέ-
ι τοῦ ἀνθρώπου, ἐνεσπαρμέναι εἰσὶν αὐτῷ ὑπὸ θεοῦ αἱ περὶ
ινετῶν πράξεων ἔννοιαι, ἀλλὰ καὶ τῆς γνώσεως τῆς ἀλη-
ίας. Ὁ τοίνυν κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας ἀκούσας, καὶ μα-
ν παρὰ τοῦ πατρὸς [so nämlich, daß ihm das Unvermögen auf-
eckt wird, aus eigener Kraft das Ideal der Heiligkeit zu erreichen],
εται διὰ πίστεως πρὸς τὸν κύριον. Luther: „Das Ziehen
nicht, wie der Henker einen Dieb auf der Leiter und an den
lgen zeucht, sondern es ist ein freundlich Locken und Ansichziehen,
: sonst ein holdseliger Mann die Leute an sich zeucht, dadurch
i er freundlich und leutselig mit ihnen umgeht. Also locket und
ıget Gott die Menschen auch säuberlich an sich, daß sie willig
ı gern um und bei ihm sind." Chrys.: τοῦτο (ἡ ἕλξις) οὐ
ἐφ' ἡμῖν [den freien Willen] ἀναιρεῖ, ἀλλὰ δεικνυσιν ἡμᾶς
ηθείας δεομένους, und Theophylakt fügt hinzu: „Wie
Magnet nicht alles anzieht, sondern nur das Eisen, so muß im
ınschen eine Beschaffenheit des Gemüths vorhanden seyn (näm-
ı er muß nicht die göttlichen inneren Anregungen unterdrücken),
nn der Zug Gottes Anfassung haben soll." Vgl. damit 8, 47.
Von welcher Beschaffenheit jenes Ziehen des Vaters sei, macht
ristus noch durch einen alttestamentlichen Ausdruck deutlich, wel-
r sich überdies auf die messianische Zeit bezieht (Jes. 54, 13.).
. demselben ist von einem innerlichen Lehren Gottes die Rede,
: auch in andern alttestamentlichen Aussprüchen, Jes. 50, 4.
16. Von diesem innern Lehren Gottes bei den schon Gläubigen
et 1 Thess. 4, 9. θεοδίδακτοί ἐστε. Der Zug des Vaters be-
ıt also hier in der göttlichen Stimme des Innern, welche in der
ıhnsucht nach einer Verbindung mit Gott laut wird. Ἀκούειν
ıraucht der Erlöser auch, wenn er von dem inneren Vernehmen
ihm selbst zu Theil gewordenen Offenbarungen redet, C. 8, 26.
schließt daher: „Jeder also, welcher die innere ziehende Stimme

des Vaters vernimmt, und sich von derselben über seine Bedürfnisse belehren läßt, tritt mit mir in Verbindung.“ So erklärt Christus, daß dem Deismus allerdings eine Wahrheit zu Grunde liegt, wenn derselbe eine von Gott in das Herz gepflanzte göttliche Stimme oder Offenbarung, ein Gottverwandtes im Menschen behauptet. Allein er erklärt auch zugleich, daß diese Stimme den Menschen nicht befriedige, sondern ihm nur seine Bedürfnisse zeige, und ihn dadurch zu Christo hinführe.

V. 46. *Οὐχ ὅτι* bezeichnet die Verwahrung gegen ein Mißverständniß, 1 Joh. 4, 10. Man darf nicht wähnen, als ob er, der Erlöser, keine andere Offenbarung gehabt habe, als jene in allen Menschen liegende göttliche Sehnsucht. Er selbst schaut den Vater, steht in vollendeter Gemeinschaft mit ihm, Joh. 1, 18.

V. 47—51. Das *ἀποθανεῖν* V. 50. ist zu erklären nach dem was oben zu C. 4, 13. 14. und zu 5, 21—23. bemerkt ist. Für den, welcher durch den Glauben an Christum in eine innerliche Lebensgemeinschaft mit ihm getreten ist, ist der Tod keine Unterbrechung, sondern nur Vollendung seines Daseyns. Nach Joh. 4, 13. 14. wird der Lebensquell in der Brust des Gläubigen immer reicher, bis er seine Wasser ins ewige Leben gießt. — Ueber den Unterschied von *καταβαίνων* in V. 50. und *καταβάς* in 51. vgl. zu V. 33. — *Ζῶν* „in sich Leben habend,“ darum auch „Leben gebend,“ vgl. V. 57.

V. 51—59. Vgl. Zeitschrift von Heydenr. und Hüffel, 2 B. 2 H. S. 239. und früher Flatt, Symb. in ev. Ioh. p. 1 *Καὶ ὁ ἄρτος — ἡ σάρξ μου ἐστίν.* Von hier an bis V. 59. findet sich eine verschiedene Auffassung. Viele Erklärer seit den ältesten Zeiten haben geglaubt, daß der Erlöser in diesen Worten vom Abendmahle rede, so Chrys., Kyrill, Ammonius, Euthymius, Augustin, unter den Späteren Calixt, Hackspan, Maldonat. und ganz neuerlich Dr. Scheibel in seinem Werke: Das Abendmahl des Herrn, Bresl. 1823. Es ließe sich nun auch allerdings eine Auslegung der Worte denken, welche die lutherische Auffassung rechtfertigte (s. weiter unten), wir können indeß nicht umhin eine andere für natürlicher zu halten, welche wir in der Exegese des Einzelnen sofort entwickeln. Was Dr. Schulz in dem anzuführenden Werke gegen die lutherische Auffassung aufstellt, scheint mir nicht alles richtig, am besten ist die Bemerkung S. 167.

— Es kann nur die Wahl zwischen zwei Auffassungen bleiben, und zwar, streng genommen, auch nur in Bezug auf V. 51. Entweder bezeichnet Christus auch V. 51. durch ἡ σάρξ μου bloß seine göttliche, die menschliche Natur verherrlichende Erscheinung, so daß er eigentlich hier nur dasselbe aussagen würde, was vorher, als er sich das Lebensbrot der Menschen nannte und dabei ebenfalls seine ganze göttliche Erscheinung im Auge hatte. So unter den Alten Basil. M. (ἡ σάρξ καὶ τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, πᾶσα αὐτοῦ ἡ μυστικὴ ἐπιδημία), unter den Neueren Paulus, Schwarz, die Lehre des Evangel. S. 213, insbesondere Schulz (die christl. Lehre vom Abendmahl, Bresl. 1824. S. 149 ff.). Diese Erklärung ließe sich allerdings vertheidigen, wenn bloß auf den Sprachgebrauch von σάρξ dabei Rücksicht genommen wird, auch giebt sie, wenn sie nur aus der Tiefe geschöpft wird, einen der christlichen Lehre würdigen Sinn, der ja gleichfalls in dem, was V. 51. vorhergeht, und auch in dem Nachfolgenden liegt. Allein eine genauere Erwägung des ganzen Zusammenhanges und der einzelnen Formeln zeigt, daß wir mit diesen Aussprüchen des Herrn noch einen specielleren Sinn verbinden müssen, nämlich daß Christus, während er vorher nur im Allgemeinen seine Erscheinung in der Menschheit als eine göttliche Lebenskraft dargestellt hat, nun gerade dasjenige in dieser Erscheinung hervorhebt, was in einem ganz besonderen Sinne jene göttliche Lebenskraft mitzutheilen vermochte, nämlich seinen erlösenden Tod als den Gipfelpunct seines erlösenden Lebens. So schon Augustin in einigen Stellen, Luther, Calvin, Melanchthon, Calov, Lampe, Kuinoel, Lücke u. v. A. S. auch Flatt, Opusc. p. 61 sqq. Die meisten dieser Interpreten finden dann diese Beziehung von V. 51. auch noch in den folgenden Versen. Wir theilen zuerst einige Stellen darüber mit, und geben dann danach die Auslegung. August. ad h. l.: credere in eum, hoc est manducare panem vivum, qui credit in eum, manducat, invisibiliter agitatur, quia invisibiliter renascitur. Id. de doctr. Christi, l. III. c. 16.: edere eius carnem et bibere eius sanguinem figura est, praecipiens passioni domini esse communicandum et suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro eius crucifixa et vulnerata est. Calvin: hic non de coena habetur oratio, sed de perpetua communicatione, quae extra

coenae usum nobis constat, et patet ex v. 54. perperam de coena exponi totum hunc locum. **Melanchthon:** ego hanc concionem nec de ceremonia coenae domini, nec de manducatione ceremoniali intelligo, sed sicut supra Christus praefatus est de fide, qua credimus placatam esse iram Dei morte filii, corpus suum offerentis pro nobis et sanguinem suum fundentis, ita caetera de eadem fide intelligo. **Luther:** ne syllaba quidem huius sexti capitis de Sacramento loquitur, non modo quod Sacramentum nondum esset institutum, sed multo magis, quod ipsa sermonis et sententiarum consequentia de fide incarnati Verbi Christum loqui clare ostendunt.

Καὶ ὁ ἄρτος δὲ κτλ. Schon dieses *καὶ δέ* (et — quidem), welches bei Profanscr. (Viger, S. 544 f.) und im N. T. Joh. 8, 17. 15, 27. Apg. 3, 24. eine weitere, amplificirende Entwicklung des Gedankens anzeigt, leitet darauf, daß Christus hier nicht dasselbe, was im Vorhergehenden, sagen wolle. Nachdem er überhaupt seine Erscheinung in der Menschheit als eine göttliche Speise bezeichnet hat, will er nun angeben, in welcher Rücksicht sie es besonders sei. Wollte Christus mit diesen Worten nur ganz dasselbe, was vorher, sagen, so sieht man nicht ein, warum er das ganz klare *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν* in das unklare *ἐγὼ δώσω ὑμῖν τὴν σάρκα μου* übersetzen sollte. *Δώσω* das Futur. weist auf etwas Zukünftiges hin, vgl. C. 4, 14. 15. *Σάρξ* ist eigentlich so von *σῶμα* verschieden, daß das letztere den ganzen Körper, als Gesammtheit, ohne Rücksicht auf seine Beschaffenheit bezeichnet, jenes dagegen den menschlichen Körper mit Rücksicht auf seine Schwäche, seine Hinfälligkeit — seine Sterblichkeit. Der Syrer und Araber hat unrichtig ܦܓܪܐ, جسد Körper; treffend der Aethiope ሥጋ „Fleisch," im Aethiopischen insbesondere von der ganzen menschlichen Natur Christi gebraucht. Auch der Kopte unterscheidet σῶμα, σάρξ und κρέας, das erste und zweite benennt er mit den griechischen Wörtern; τὸ κρέας dagegen koptisch. — Von diesem dem Tode unterworfenen sinnlichen Daseyn sagt er nun im Fut., er **werde** es aufopfern, um der Welt das Leben mitzutheilen. **Schulz** nimmt nun *δοῦναι* in der Bedeutung „weihen, darbieten" (vgl. S. 156.), und erklärt: „das Himmelsbrot, das ich geben will, ist meine Erscheinung als Menschensohn mit Fleisch und Blut,

diese will ich geben, damit die Welt das Leben im höhern Sinne erlange." Allein διδόναι in jener Bedeutung mit σάρξ verbunden ist nicht natürlich, und das Fut., selbst wenn es in der Bedeutung des Bereitseyns genommen wird, weist doch immer auf ein Zukünftiges. S. 163. sagt nun Dr. Schulz: „das Fleischessen, d. i. daß seine Zuhörer seiner segnenden Erscheinung als Menschensohn und der Wohlthat seiner Lebensaufopferung zu ihrem Besten sich theilhaftig machen." Wird dieses Moment in dem δώσω hervorgehoben, dann geht diese Erklärung in die andere, zuerst gegebene über. — Hatten die Juden schon verstanden, daß sich der Erlöser nur im geistigen Sinne ein Brot des Lebens nannte, so hätten sie auch einsehen können, daß er von seinem Fleische nur im uneigentlichen Sinne als von einer Speise rede. Aber eben weil sie kein geistiges Bedürfniß haben, sind sie zu träge, in den Sinn der Worte einzudringen. Bei der lutherischen Auffassung würde man nun am besten so sagen: Wir bemerken öfter, daß Christus auf die fleischlichen Mißverständnisse eingeht, und zeigt, daß gerade das, was Anstoß erregt, in einem geistigeren Sinne die höchste Wahrheit ist, C. 3, 5. 8, 58. So zeige er auch hier, daß in gewissem Sinne auch ein Genuß seiner verklärten somatischen Natur möglich sei. So erkläre sich ἀληθῶς V. 55. am besten, auch τρώγειν und πίνειν, welches doch — kann man sagen — für einen bloßen Tropus zu stark sei. (Vielmehr würde es, wenn es nicht Tropus wäre, zu viel beweisen, nämlich die katholische Lehre). Aber auch dann, wenn Christus zeigt, daß in der That (ἀληθῶς) ein geistiges Genießen seiner Erscheinung und seines Todes statt findet, befolgt er die angegebene pädagogische Methode, und daß der Tropus nicht zu stark seyn würde, zeigen Stellen, wie Sir. 24, 21. (23.) Sprüchw. 9, 2. 5. Sir. 15, 3. Vergl. auch die mystische Erklärung des Koheleth, f. 88, 4. „Ueberall wo im Koheleth von Essen und Trinken die Rede ist, bezieht es sich auf die Theilnahme an dem Gesetz und guten Werken." Je stärker der Tropus, desto eher mußte einleuchten, daß nicht vom fleischlichen Genuß die Rede seyn könne. Wurde nun das Volk von diesem abgelenkt, so blieb ihm nichts übrig, als an die geistige Verbindung zu denken. Hätte dagegen Christus auf den Genuß im Abendmahle verwiesen, so hätte er seinen Endzweck verfehlt, denn an diesen verklärt-somatischen Genuß konnte Keiner

denken.*) — So wird denn also doch das *φαγεῖν τ. σ.* und *πίνειν τὸ αἷμα* im tropischen Sinne zu nehmen und mit Clem. Alex. *ἐνστερνίζεσθαι τ. Χόν* zu erklären seyn. *Σὰρξ κ. αἷμα*, die Grundelemente alles Lebens. Man kann dabei annehmen, daß die Beziehung auf den Tod wieder zurücktrete, und bloß von dem Aufnehmen der Erscheinung Christi die Rede sei, wie V. 57. andeutet, oder auch, daß die Beziehung auf den Versöhnungstod noch fortdaure. Luther: „Das thut's, daß es nicht ein loser Gedanke sei, da ich gedenke, wie Christus gekreuziget sei, sondern über dem Denken habe ich ein solch' Herz, das auf Christum bauet, deß Fleisch und Blut ich in mein Herz nehme, und es dafür halte, daß es für mich gegeben sei." — *Καὶ ἐγὼ ἀναστήσω*, s. zu V. 39. — *Ἀληθῶς*, dafür haben einige codd. beidemal *ἀληθής*; dann hieße es „die würkliche Speise, im Gegensatz zu der, die nur uneigentlich so heißt." Allein Johannes braucht *ἀληθής* nur von der Zuverlässigkeit von Zeugnissen, in jenem Sinne aber gebraucht er stets *ἀληθινός*, so oben V. 32., außerdem 4, 23. 15, 1 u. f. Auch sind die äußern Auctoritäten mehr für die Lesart *ἀληθῶς*. Also zu übersetzen „in der That, ganz zuverlässig." Jesaia 40, 7. LXX. *ἀληθῶς χόρτος ὁ λαός*. — *Διὰ τὸν πατέρα*, hier zeigt *διά* c. acc. das Mittel, die causa efficiens an, wie sonst mit dem Genit. (Viger, S. 588., Winer, Gramm. 3. A. 339.). Diese Bedeutung des *διά* c. acc. geht von der Bedeutung „vermöge" aus. — Zu V. 58. vgl. Anmerk. zu V. 49.

*) Eigenthümlich und geistreich behandelt Olsh. diese Stelle, in welcher er — ähnlich wie Cap. 3, 5. — zwar nicht das Sacrament, aber wohl die Idee des Abendmahles ausgesprochen findet. „Die Idee — sagt er — ist aber keine andere, als diese, daß Jesus das Lebens- und Nahrungsprincip für den neuen, wiedergebornen Menschen ist, nicht bloß für seine Seele und seinen Geist, sondern auch für seinen verklärten Leib." Zu dem *καὶ ἐγὼ ἀναστήσω αὐτόν* V. 54. bemerkt er demnach: „daß die leibliche Auferstehung hier so ausdrücklich auf die Genießung des Fleisches und Blutes Christi zurückgeführt wird, leitet auf eine Idee, welche den alten Kirchenlehrern geläufig war und die auch Luther in ihrer Bedeutung anerkannte, welche aber der herrschende Idealismus der modernen Weltansicht sich nicht anzueignen verstand, daß nämlich der Genuß des verklärten Leibes des Herrn den Keim der Auferstehung in die Leiber der Gläubigen senke, gleichsam den neuen Leib in der Mutter des alten erzeuge, so daß der Tag der Auferstehung sein Geburtsmoment ist."

V. 60—63. Die μαθηταί, welches nach V. 65. noch An-
re außer den δώδεκα sind, finden diese Rede σκληρός. Dies
ort vereinigt die Bedeutung 1) des Anstößigen (τραχύς, μοχθη-
ς, der Perser دشخوار eigentlich „schwer zu verdauen," nach
. 61. σκανδαλίζων), Unerträglichen, und 2) des Schwerver-
ndlichen (Chrys.: δυσπαράδεκτος, ὑπερβαίνων τὴν ἀσθέ-
ιαν). Welche von beiden vorwalte, muß die Antwort Christi
ren. Die letzten Worte von V. 63. könnten darauf leiten, daß
ristus die Regel für das Verständniß der vorhergehenden Rede
ben wollte, daß er die Jünger tadle, weil sie nicht auf die rechte
eise den Sinn seiner Rede aufzufinden gesucht hätten, dann
ire σκλ. „schwer verständlich." So übersetzt der Araber. Allein
r werden jene Stelle anders verstehen müssen. — Dazu kommt,
ß V. 61. Christus das σκλ. durch σκανδ. erklärt, und daß bei
: Aposiopesis V. 62. zwei Ergänzungen möglich sind; 1) werdet
dann ferner Anstoß nehmen? So Chrys., August., Ky-
ll, Calov u. A.; oder 2) werdet ihr dies nicht noch unbegreif-
er und insofern anstößiger finden? So Maldon., Kuinoel,
cke. Müssen wir nun die letztere Ergänzung für die wahrschein-
ere halten, so hat auch σκλ. die Bedeutung „Anstoß erregend."
bezieht sich dieses auf das Ganze, was Christus vorher von
n Genusse seines Wesens gesagt hatte, wie man dies aus V. 63.
ennt. Man braucht nicht anzunehmen, daß diese μαθηταί bloß
körperlichen Genuß gedacht hätten, sie mochten wohl an geisti-
ı denken, aber weil ihr Inneres noch nicht genug geweckt war,
ßten sie einerseits nicht jene Aussprüche sich anzueignen, ande-
seits schien ihnen wohl auch der Erscheinung Jesu im Fleisch zu
le Bedeutung zugeschrieben. Es ist also eine Rede, die, wie
r sagen, nicht recht ein will; in diesem Ausdruck, wie auch im
rsischen دشخوار vereinigen sich eigentlich beide Bedeutungen
ι σκληρός. Dabei ist festzuhalten, daß, wenn auch σκληρός
Bedeutung „schwer verständlich" hat, doch auch diese, dem
esen nach, auf das Anstoßerregen zurückkommt, da Christus den
und des Mißverstehens seiner Rede nicht in mangelhafter Aus-
dung des Verstandes, sondern in der Gesinnung sucht, C. 8, 43.
Ἀκούειν „das innere Vernehmen — Auffassen," 5, 24.
ark. 4, 33. — Was die Aposiopesis V. 62. betrifft, so ist zunächst
ergänzen τί ἐρεῖτε, welchen Sinn aber dieses habe, haben wir

oben angegeben, und V. 63. begünstigt die von uns angenommene Ergänzung. Dem Sinne nach ist zu vgl. 8, 28. Die Verherrlichung des Erlösers wird für den fleischlichen Sinn, der da meinte, daß Christus sich seiner Menschheit nach fast zu viel Bedeutung beigelegt habe, ein noch mehr Aufsehn erregendes Wunder seyn, was dem fleischlichen Sinne schwer annehmbar seyn wird. Ganz ähnlich ist die Steigerung C. 3, 12. Kyrill: εἰ δὲ ἡ σὰρξ ἀναβαίνει εἰς τὸν οὐρανὸν παρὰ φύσιν, τί τὸ κωλῦον ἔτι καὶ ζωοποιεῖν αὐτὸ, εἰ καὶ μὴ πέφυκε ζωοποιεῖν ὅσον εἰς ἰδίαν φύσιν; — Wie sind nun die Worte V. 63. aufzufassen? Bei der Weitschichtigkeit des Gegensatzes, den πνεῦμα und σὰρξ bezeichnet, bieten sich hier wie an andern Stellen, z. B. Röm. 2, 29. Hebr. 7, 16., eine ganze Anzahl Beziehungen dar: „Im Innern der Jünger müsse der Geist seyn, die fleischliche Gesinnung helfe ihnen nichts — In allen Reden sei es der Geist, der helfe, nicht die äußere Hülle — Die geistige Mittheilung Christi, nicht die seines sarkischen Seyns sei heilsam" — wie Erasm. in seiner Paraphrase eine Mannichfaltigkeit von Beziehungen vereinigt, so möchten auch wir die Beziehung nicht zu sehr beschränken, da zumal alle diese verschiedenen Beziehungen Ein inneres Band der Einheit haben. Die letzte Hälfte des V. enthält aber eine specielle Anwendung des allgemeinen Satzes: „So sind auch meine Worte Geist und Leben, und darin liegt ihr Heilsames, für den, der dieses erfassen kann, sind sie heilsam." — Erfaßt wird es aber nur durch den Glauben — so bildet sich der Uebergang zu V. 64.

V. 64. Nicht alle unter ihnen haben jenen innern Sinn, nicht alle schließen sich innerlich an Christum an, für solche giebt es auch kein wahres Verständniß seiner Worte. Zu der Bemerkung über den tiefen Blick Jesu in das Innere der Menschen vgl. auch 2, 25. Durch diese tiefe Kenntniß des menschlichen Herzens erkannte Christus auch, daß Judas bei seiner Gesinnung sein Verräther werden könnte. Wir erkennen aus dieser Bemerkung des Evangelisten, wie Judas Charakter aufgefaßt werden muß. Der Evangelist stellt ihn mit jenen zusammen, welche keine innere Anhänglichkeit an den Erlöser und darum auch keinen innern Sinn für seine Worte besitzen, mit denen, die, wie jener andere Haufe, nur äußerlich sich an ihn anschlossen. Christus wies ihn indeß darum noch nicht von sich, er suchte immer noch durch Liebe ihn zu gewinnen,

und wäre nicht eben manchmal ein göttlicher Strahl durch seine Seele gedrungen, so hätte die Reue, die er nach seiner That empfand, nicht so tief und bitter seyn können. — Ἐξ ἀρχῆς, da es absolut steht, heißt es wohl auch hier „gleich von Anfang seines Lehramtes an, wo sich welche an ihn anschlossen," wie 16, 4. und ἀπ' ἀρχῆς 15, 27. So ἐξ ἀρχῆς Xenoph., Memor. I, 4, 5. — Τίνες εἰσίν, das Präs. muß nach griech. Sprachgebrauch stehn, indem der Grieche, wo der Lateiner — von der Zeit des Erzählenden aus die Sache betrachtend — das Imperf. setzt, sich des Präs. bedient, indem er auf den Standpunct der Sache zur Zeit, wo sie geschah, Rücksicht nimmt. Τίνες ἦσαν würde nicht heißen qui essent, sondern qui fuissent (Viger, S. 214.). Luk. 19, 3. Apg. 12, 3.

V. 65. Eben deswegen, will Christus sagen, weil ich vorher erkannte, daß Mehrere ohne inneres Bedürfniß, ohne Glauben wären, that ich die obige Erklärung, daß nur solche sich an mich anschließen, in Gemeinschaft mit mir treten könnten, welche ihre sittlichen Bedürfnisse erkennen.

V. 66. Wer von den Begleitern Jesu sich durch diese letzten Worte in seinem Innern getroffen fühlte, der verließ ihn. Als der Gottessohn mit seinem heiligen Ernste so tief in ihre Seele blickte, da fühlten sie sich bestraft, und dennoch mochten sie sich nicht durch dies strafende Gefühl zur innerlichen Gesinnung hinführen lassen. Ἀποστρέφεσθαι εἰς τ. ὀπ. vergl. C. 18, 6. Calvin: cavendum ne inconsiderate loquendo infirmos turbemus, sed nunquam adhiberi tanta cautio poterit, quin multis scandali occasio sit Christi doctrina, quia reprobi venenum e cibo saluberrimo et fel ex melle sugunt. Certe quid utile esset, optime tenebat filius Dei, videmus tamen eum non effugere, quin multos ex suis offendat. Ergo utcunque multi abhorreant a pura doctrina, supprimere tamen eam fas non est.

V. 67 — 69. Christus will die Zwölfe zur Selbstprüfung veranlassen, und den Eindruck, den etwa seine Rede in den Gemüthern gemacht hat, concentriren. Petrus, dessen Charakter überall durch rasche Kühnheit sich auszeichnet, antwortet mit Beziehung auf das, was der Herr V. 63. gesagt hatte. Olsh.: „In dieser Antwort Petri spricht sich der Zustand wahrer Gebundenheit

durch die Kraft des Geistes und die innerste Neigung aus, die nicht durch einige Verstandesbedenklichkeiten sich lösen läßt, weil sie auf dem Bewußtseyn eigner Schwäche und Armuth und der Herrlichkeit des Herrn ruht." Petrus hatte wohl kein deutliches Bewußtseyn von dem tiefen Inhalt von Jesu Worten, aber im Allgemeinen fühlte er, daß dies Worte wären, die zum ewigen Leben führten. *Πεπιστ.* bezeichnet die innere Gesinnung, *ἐγνώκαμεν* den Grund, die Veranlassung derselben. Da übrigens das *γιγνώσκειν* ein lebendiges, inneres ist, so gebraucht Johannes auch dieses Wort häufig alternirend mit *πιστεύειν*, vgl. z. B. 17, 21. und 23. oder zur Verstärkung neben *πιστεύειν*, wie 17, 8. Statt der gewöhnlichen Lesart ist die *ὁ ἅγιος τ. θεοῦ* vorzuziehn, da die gewöhnliche aus Matth. 16, 16. entnommen scheint. So heißt der Messias auch Mark. 1, 24. Luk. 4, 34. „der Gottgeweihte." Der Name ist wohl aus Dan. 9, 24. entlehnt, wie denn auch sonst der Messias *ὁ δίκαιος* heißt, welche Benennung aus Jes. 53, 11. entlehnt ist.

V. 70. 71. Wie kommt Christus auf diese Frage? Er will darauf aufmerksam machen, daß er allerdings Grund gehabt habe, jene betrübende, besorgliche Frage zu thun. Zugleich ist wohl auch eine besondere Absicht auf Petrus und auf Judas damit verbunden. Jener sollte vor übermäßigem Selbstvertrauen gewarnt werden, in diesem wollte wohl Jesus eine Rührung hervorbringen, die ihn zu ernster Selbstprüfung veranlaßte. Uebrigens steht wohl auch diese Frage noch mit jener Stimmung in Beziehung, in welcher Christus V. 64. aussprach. *Διάβολος* könnte hier und Matth. 16, 23. für *τέκνον* oder *υἱὸς τοῦ διαβόλου* (Schol. *ὁ τῶν διαβολικῶν θελημάτων ὑπουργός*) stehn, wie dieses C. 8, 44. 1 Joh. 3, 10. der Fall ist. Allein es findet sich kein sicheres Beispiel, daß jenes für dieses steht. Hier und noch mehr im Matth. ist die Bedeutung „Feind, Widersacher" wahrscheinlicher. Das hebr. שָׂטָן wird 1 Kg. 5, 4. 1 Sam. 29, 4. in der LXX. *ἐπίβουλος* übersetzt, 1 Kg. 11, 14. *σατᾶν*, Ps. 109, 6. *διάβολος*. Esther 7, 4. und 8, 1. ist צַר und צוֹרֵר durch *διάβολος* übersetzt; in allen diesen Stellen ist nun der Sinn „Feind, Widersacher." Jesus nennt hier nicht den Verräther mit Namen. Diese unbestimmte Andeutung mußte jeden der Jünger in Besorgniß versetzen und zur Selbstprüfung anleiten.

Capitel VII.

V. 1—5. Jesus hatte fortgefahren, in Galiläa bis an die
önicische Gränze hin auffallende Beweise seiner Wunderkraft zu
ben. Die Pharisäer in Jerusalem waren so aufmerksam auf ihn
worden, daß er sich dorthin nicht wohl begeben konnte, ohne
en Nachstellungen ausgesetzt zu seyn (V. 1.). Diese Verhältnisse
tten ihn schon bewogen, an dem letzten Paschafeste Jerusalem
cht zu besuchen (6, 4.). Es war nun das Fest der σκηνοπηγία
rangekommen, חַג הַסֻּכּוֹת. Dieses Fest, welches volle acht Tage
uerte, wurde zur Erinnerung des Zuges der Israeliten durch die
üste gefeiert, und zum Andenken daran, daß sie damals unter
elten wohnten, wurden auch hier Zelte aus Laub errichtet. Zu-
eich wurde auch dabei die Obst- und Weinärnte gefeiert, denn
fiel gerade in den October. An diesem Feste wurden die meisten
pfer gebracht, und die meisten Ceremonien ausgeübt. Es fiel
swegen auch den Heiden auf, und Plutarch, Symposiacon
IV. Q. VI. §. 2. nennt es ἡ ἑορτὴ μεγίστη καὶ τελειοτάτη
ὼν Ἰουδαίων, wie denn auch Josephus es ἡ ἑορτὴ ἁγιωτά-
καὶ μεγίστη nennt. Die ἀδελφοὶ (s. darüber zu 2, 12) Jesu
einen nun, ihn zu einer Festreise bewegen zu müssen. Diesen
δελφοῖς, die stets die menschliche Erscheinung ihres Messias vor
ugen hatten, war es besonders schwer geworden, mit völliger
ntschiedenheit an ihn zu glauben. Das Wunderbare, was sie
n ihm wußten, stimmte sie ganz dazu; indeß wünschten sie im-
er noch auffallendere Proben seiner göttlichen Würde. Sie wünsch-
n jetzt, ihn auf dem großen Schauplatze der Hauptstadt zu er-
icken. Sie erwarteten wahrscheinlich immer noch einen entschei-
nden Moment, in dem er sich mit Macht als den Messias offen-
ren würde. Dieser Augenblick, meinten sie nun, werde kommen,
enn Jesus sich unter seinen Feinden in Jerusalem zeige. Die
αθηταί σου könnten die galiläischen Anhänger Jesu seyn, die
elleicht zum Fest vorausgegangen waren, richtiger aber die Jün-
r, die Christus in Judäa gewonnen hatte, und welche, da Jesus
ieder längere Zeit in Galiläa gewesen war, nichts von seinen
Jundern gesehen hatten.

V. 4. Wenn man den Satz ins Syr. oder Hebr. übertrüge,
nd das ζητεῖ durch ein Part. übersetzte, so wäre das eine recht

eigentlich semitische Construction, indem unser einschränkendes „während er doch" gerade so übertragen werden muß. S. über den Gebrauch des ו Ewald S. 652. Τί mit ἔχειν, εἶναι, ποιεῖν hat im ächt Griechischen die Nebenbedeutung von etwas Großem (Viger, S. 152.). Ἐν παῤῥησίᾳ vor aller Augen, Joh. 11, 54. Kol. 2, 15. Im rabb. Sprachgebrauch, in den das griechische Wort übergegangen ist, bedeutet es: „berühmt." Vielleicht fand diese Bedeutung schon im Hellenistischen statt. — Das εἰ kann allerdings wie ἐπεί in der Bedeutung quandoquidem gebraucht werden, so z. B. unten V. 23., allein es ist wohl der Gemüthsbeschaffenheit der Brüder angemessener, daß die Ausdrucksweise noch einen gewissen Zweifel in sich schließt, „wenn anders du wirklich so Großes vermagst."

V. 6. 7. Καιρός kann hier nicht wie sonst die specielle Beziehung auf die Zeit der Leiden und der damit verbundenen Verherrlichung haben, wie Chrys., Lampe u. A. annehmen, Christus gebraucht es im Allgemeinen von der im göttlichen Rathschluß bestimmten Periode, wie C. 2, 4. ὥρα, vgl. z. B. καιρός 2 Thess. 2, 6. Daß es hier so allgemein steht, ergiebt sich aus dem πάντοτε. „Was ich thue, geschieht nach dem Plan göttlicher Weisheit, und dieser göttlich bestimmte Zeitpunct ist noch nicht da (V. 8.). Für die Brüder existiren nicht solche von Gott bestimmte Zeitpuncte ihrer Handlungen." Warum nun aber Jesus den gegenwärtigen Augenblick, wo alles Volk nach Jerusalem hinaufzieht, nicht für den angemessenen hält, giebt V. 7. an. Er will jetzt nicht ohne Noth Aufsehen erregen und dadurch den Haß auf sich ziehen. Wie sehr diese Rücksicht begründet war, zeigt V. 10—12., wo die Bewegung geschildert wird, die hinsichtlich der Person Jesu in Jerusalem statt fand. Einen solchen Haß laden die Brüder nicht auf sich, denn ihr Verhältniß zum κόσμος ist nicht das von Licht und Finsterniß (C. 3, 19, 20. 17, 14.). Ammonius: ὑμεῖς ἀπερισκέπτως ποιεῖτε ὃ βούλεσθε, ἐγὼ δὲ οὔ, διὰ τὸ οἰκονομεῖν ἕκαστα πρὸς τὸ συμφέρον. Μένω τὸ πάθος, ἵνα ἀναστὰς πᾶσι κατάδηλον ποιήσω τὴν ἐμαυτοῦ δύναμιν. Ueber κόσμος vgl. zu 1, 10.

V. 8. Folgen wir der äußeren Auctor. der codd., so müßte die Lesart οὔπω vorgezogen werden. Allein es entsteht das Bedenken, ob nicht apologetische Rücksichten der Lesart οὔπω vor οὐκ

ı Vorzug gegeben haben. Schon Porphyrius nämlich hatte risto wegen dieser Erklärung den Vorwurf der inconstantia et ıtatio gemacht, und Hieron., der dies anführt, scheint sich zu geneigt zu haben, es in Christi freien Willen zu setzen, ob er das thun wolle, was für Andere Sünde wäre (c. Pelag. l. II. 17.). Auch 6, 17. hat B. und D. statt des beglaubigten *οὐκ* : erklärendes *οὔπω*. Wenn wir nun aber auch mit Beng., riesb., Knapp *οὐκ* lesen, so giebt dies keinen Anstoß. In genauer Sprechweise kommt es dem Sinne nach auf *οὔπω* hinaus, deutlich C. 6, 17., so auch Mark. 11, 13., Esr. 3, 6. *ὁ οἶκος* *τοῦ κυρίου οὐκ ἐθεμελιώθη*. Vgl. auch Mark. 7, 18. mit Matth. , 17. Euth.: *οὔπω ἀναβαίνω διὰ τὸ ζέειν καὶ ἀκμάζειν* *ἔτι τὸν θυμὸν τῶν Ἰουδαίων*.

V. 10. Der Aor. *ἀνέβησαν*, wie häufig, statt des Plusquamperf. — Wäre Christus mit seinen *ἀδ.* zusammen nach Jerusalem gezogen, so hätten sie sich an die Festkaravane angeschlossen (wie Luk. 2, 44.), und die mit ihnen anlangenden Fremden hätten sogleich auf seine Ankunft aufmerksam gemacht. *Ὡς* ist hier wahrscheinlich nicht das hebr. Caph veritatis (vgl. zu Joh. 1, 14.), sondern „gleichsam," nämlich wenn er nur allein ging, ohne sonst sich zu verläugnen, war es gewissermaßen nur ein heimliches Hinaufgehn.

V. 11—14. Die *Ἰουδαῖοι* sind wahrscheinlich (V. 11.) auch hier die Beisitzer des Synedrii (s. C. 1, 19.). Von ihnen verschieden sind die *ὄχλοι*. Es vereinigt sich wohl in jener Frage der Ausdruck des Hochmuths, der gleichsam Christus der Prahlerei beschuldigt, mit dem des Zornes. *Ἐκεῖνος* verächtlich wie iste, 10. Matth. 27, 63. Euth.: *οὐδ' ὀνομαστὶ τοῦτον βούλονται καλεῖν, διὰ τὸ μῖσος, ὅμως ὁ λόγος ἐμφαίνει χαύνωσίν τινα τοῦ θυμοῦ. Γογγυσμὸς τουτέστι τάραχος; ἀντιλογία.* — *Ἀγαθός* hat auch im ächt Griechischen und Hebräischen sehr mannichfache Bedeutungen. Die allgemeinste im ächt Griechischen ist „tüchtig, brav." So heißt es Theognis, distich. 147.: *ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'στι· πᾶς δέ τ' ἀνὴρ ἀγαθός, Κύρνε, δίκαιος ἐών.* Daß dies auch hier die Bedeutung sei, geht aus dem Gegensatz „Volksverführer" hervor. Es bezieht sich also auf die Redlichkeit der Absichten.

V. 14. 15. Christus ließ die erste Bewegung vorübergehn,

erst am vierten Tage kam er in den Tempel. In dem Säulen-
gange, welcher den großen Raum vor den Vorhöfen umschloß
(s. zu 2, 14.), befand sich ein Gemach für das kleine Synedrium
von 23 Richtern, Kammern zur Wohnung für die Leviten, und
auch eine Synagoge oder Lehrschule, בֵּית הַמִּדְרָשׁ, wo die ge-
kundigen Rabbinen mit ihren Schülern streitige Puncte des Ge-
setzes besprachen. (Nach Maimon., dem Vitringa beistimmt,
war dieses בֵּית כְּנֶסֶת im Vorhofe der Weiber, vergl. C. 8, 20.)
Hier begann auch Jesus zu lehren. Dies durfte Keiner, der nicht
regelmäßig einige Jahre תַּלְמִיד, Schüler, und חָבֵר, College bei
einem Rabbi, gewesen war. Dann folgte erst der Act der Pro-
motion, welches man nannte: נָקַט רְשׁוּת, ἐξουσίαν λαμβάνειν
(s. die gründliche Abhandlung von Pacht, de eruditione Iudaica,
Gott. 1742. Auch Jost, Geschichte des Judenthums, Th. 1
S. 108.). Als חָבֵר nämlich konnte er die Aussprüche Anderer
lehren, seine eigenen nur als Rabbi. Daher sind die Juden ver-
wundert, als sie Jesum, der bei keinem Rabbi gelernt hatte, an
jenem Orte auftreten sehen. Γράμματα könnte so viel als τὰ ἱερὰ
γρ. seyn, allein besser, zumal da der Artikel fehlt, wie Apg. 4,
24., rabbinische Gelehrsamkeit — er ist kein בַּעַל תַּלְמוּד, wie die
spätern Rabbinen sagen.

V. 16 — 18. Die Schriftgelehrten sehen in Jesu Worten
nichts als menschliche Buchstabengelehrsamkeit, wie sie eben ein
Mensch vom andern lernt. Sie fühlen nicht durch, daß hier sich
etwas kund giebt, was von Menschen nicht gelernt seyn kann.
So stellt ihnen denn Christus zuerst entgegen, daß in seiner Lehre
mehr als todte menschliche Ueberlieferung ist — der Vater redet
darin. Jedes willige Befolgen des göttlichen Willens lehrt fühlen,
daß hier mehr als menschliche Ueberlieferung redet. Wo erlernte
Weisheit ist, da macht sie ehrsüchtig, wo unmittelbar von Gott
gegebene, da läßt sie Gott allein die Ehre. — Was das Einzelne
anlangt, so ist das θέλῃ nichts weniger als abundirend, wie selbst
Ernesti meinen konnte, sondern es hebt, wie namentlich auch
Schott richtig bemerkt, die innere Bereitwilligkeit hervor
(8, 44. 5, 40. Offb. 22, 17.). Ἀδικία in V. 18. vereint die prak-
tische und theoretische Bedeutung, s. die Anm. zu 1, 17. — Es ist
gefragt worden, ob Christus hier von dem testimonium internum
spreche, das in seiner eignen Lehre liegt, wie unter den Neueren noch

rder und Lange annehmen. Mit Recht faßt man es wohl gemeiner, namentlich bei Vergleichung der Parallelen 5, 38, 42. ristus straft die dünkelhaften Buchstabengelehrten, daß ihnen rhaupt der Sinn für die Selbstverläugnung und das Leben in tt fehlt. Vgl. Pascal in der Anmerkung zu 3, 19., und atons großes, weitgreifendes Wort: οὐ καθαρῷ γὰρ καθα- ῦ ἐφάπτεσθαι οὐ θεμιτόν, Phaedo, ed. Wyttenb. p. 52. allgemein fassen es die meisten Ausleger. Calv.: rectum ca res divinas) iudicium manat ex timore Dei et reve- tia; ideo si animos habeant ad timorem Dei compositos, ile agnituros an verum sit, nec ne, quod praedicat. engel: Patris doctrina et Filii doctrina, eadem. Qui ergo nsensionem cum voluntate Patris habet, doctrinam Filii noscet. Man kann also sagen, es liege darin subjectiv ausge- ochen, was Paulus Gal. 3, 24. objectiv sagt, daß das Gesetz . παιδαγωγὸς auf Christum sei. Indessen verbietet der Aus- uch gar nicht, auch zugleich an die Befolgung des durch Christum bst geoffenbarten Willens zu denken, der ja eben, wie Beng. t, von dem des Vaters, wie er auch schon im A. B. vorlag, ht wesentlich verschieden ist. Dieses test. internum der christ- ien Lehre liegt ja übrigens auch in vielen andern Aussprüchen, nlich in allen denen, wo der Erlöser erklärt, daß der Glaube ihn und das Thun nach seinem Willen die innern Bedürfnisse riedigen werde, wie z. B. Matth. 11, 29. — Eine andere, noch erwähnende Auffassung ist die von Ernesti, Weber, Storr, t welcher Grot. vorangegangen ist, wonach τὸ θέλημα ποιεῖν ich genommen wird mit „glauben." Man vergleicht alsdann h. 6, 29. Grot.: si quis ita animo comparatus sit, ut alemcunque voluntatem Dei sibi revelatam, quantumcun- e carnis affectibus contrariam, obsequenti animo amplecti lit. Vgl. Weber, Opuscula, comm. IV. — Endlich ist ch auf die Abh. II. von Schott zu verweisen in Opusc. I., lcher V. 17. in speciellerer Beziehung auf V. 18. erklärt: „wer ottes Willen thun und ebenfalls frei von eigner Ehrsucht nur ch Gottes Ehre streben will."

V. 19. Was diesen V. betrifft, so meinen mehrere ältere usleger, daß er mit dem Vorhergehenden in keinem Zusammen- ng stehe. Bucer: quicunque evangelicas historias aliquando

pressius considerarunt, ii norunt illas continere miscell quaedam, quae evangelistae sic congessisse satis habue ut ex pauculis illis gestis ac sermonibus, quos conscri runt, Christus agnosceretur; ita hoc loco. Wohl mag hannes anderwärts und auch hier vieles von den Reden C übergangen haben. Indeß scheint er doch immer bemüht gew zu seyn, den Gedankengang festzuhalten. So auch hier. E derselbe Gedankengang, wie in der Rede an die Pharisäer C. 5, 45., nur daß er, während er dort sagt, daß die prophetischen A sprüche Mosis gegen sie zeugen würden, hier dieses von dem schen Theile des mosaischen Gesetzes sagt. Dieser Vers bezieht alſo auf V. 17., und soll ihn begründen. So Theod. Mopsu Die gesetzesstolzen, pharisäischen Juden wollen nicht den W Gottes im Leben ausüben, wollen nicht in eine ernste religiöse sinnung eingehn, darum übertreten sie auch geradezu die zehn bote. Daß sie dies thun, beweist ihnen Christus deutlich, in ihnen ihre meuchelmörderischen Anschläge gegen ihn selbst auf Vgl. 8, 37.

V. 20. Unter dem ὄχλος ist hier der vermischte Hauf meint, der zum Theil aus fremden Festbesuchenden besteht, V. 25. die Bürger Jerusalems entgegengesetzt werden. ὄχλος kannte die bösen Absichten seiner Obern nicht, er nicht, wie Jesus so etwas aussprechen könne. Δαιμόνιον gleich δαιμονίζεσθαι und dieses gleich μαίνεσθαι, C. 10, 20 der Wahnsinn als Folge einer Einwürkung eines Dämons sehn wurde. Auch bei den Griechen ist δαιμονᾶν und κα μονᾶν gleich μαίνεσθαι, und bei den Arabern heißt der witzige مجنون „ein von einem Dämon (Genius) Besessene

V. 21 — 24. Auf jenen Einwurf läßt der Erlöser s nicht ein. Er fährt fort, die verkehrte Gesinnung aufzudecke welcher das Verfahren der pharisäisch Gesinnten gegen ihn ging. Der Haß dieser Partei war seit der Heilung des Gel am Purimfest ausgebrochen, darauf nimmt Jesus Bezug. Ἓ γον ist entgegengesetzt den mancherlei Uebertretungen des S gesetzes, deren sich die Juden schuldig machten durch Au der Beschneidung am Sabbath. Θαυμάζειν hat den Neber des Erschreckens, wie תָּמַהּ und ܬܡܗ, welches horrore per obstupescere heißt. Siehe Lxx. Pred. Sal. 5, 7. Sir.

: Ansicht fast aller Neueren ist διὰ τοῦτο noch zu V. 21.
. Διά ist dann nicht wie ἐπί τινι mit θαυμάζειν in einer
ion zu verbinden, sondern behält seine Bedeutung wegen
sche zu Mark. 6, 6.). Die ältere Abtheilung aber, welche.
Vulg. und Luth. hat, läßt sich wohl vertheidigen, wie
zeigt, Gramm. 3. A. S. 56. — Der Beweis, den Chri-
n die Pharisäer führt, ist dieser: Die Juden hatten das
npfangen, am achten Tage das Kind zu beschneiden. Fiel
ite Tag auf einen Sabbath, so verrichteten sie auch dann
ineidung, ungeachtet dieselbe, wegen der dabei vorkom-
Verwundungen, zuweilen viele Unruhe uud Geschäftigkeit
e. Um jenes mosaische Gesetz von der Beschneidung ge-
rfüllen, scheuten sie sich nicht, das Sabbathsgesetz zu bre-
n wie viel mehr, will also Christus sagen, habe ich ein
vo es auf Menschenheil ankommt, mich nicht an das Sab-
tz zu binden. Es frägt sich nun, ob Christus die Correction
daß eigentlich die Beschneidung von den Vätern herrühre
t von Mose, hinzufüge, um dadurch die Beschneidung
stellen, oder um sie im Verhältniß zum Sabbathsgesetz
tzen. Das Erstere ist die gewöhnliche Ansicht. Chrys.:
σαββάτου ἡ περιτομὴ κυριωτέρα, καίτοι οὐκ ἔστι τοῦ
ἀλλὰ τῶν πατέρων. Ἐγὼ δὲ καὶ τῆς περιτομῆς κυριώ-
:οίησα καὶ κρεῖττον. Es entsteht so der schöne Sinn:
eines Gesetzes Mosis, ja eines noch früheren und ehrwür-
glaubt ihr den Sabbath brechen zu dürfen, und ihr thut
in; aber so erkennet nur, daß ich um eines noch ursprüng-
Gesetzes willen ihn gebrochen habe, um des der Liebe
9, 13.) willen." Freilich läßt sich nicht läugnen, daß der
z schärfer wäre, wenn Christus sagen wollte, jenes Gesetz
ineidung ist nicht einmal ein eigenthümlich mosaisches wie
iath. Allein es entspricht doch mehr der jüdischen Ansicht,
auch mehr im Zusammenhange der Offenbarungslehre be-
daß ein Gesetz dadurch desto höhere Bedeutung erhält,
chon bei den Patriarchen sich findet; auch würden wir,
ristus herabsetzend von der Beschneidung reden wollte, eine
ormel als οὐχ ὅτι erwarten, welche bloß correctiv ist. —
sich nun noch, wie ὅλον ἄνθρ. in V. 23. aufzufassen ist.
t wohl unstreitig ein gewisser Gegensatz zu ἓν μέλος statt.

Es wird nämlich durch die Beschneidung gleichsam Ein Glied des Menschen geweiht, indem es ein Bundeszeichen erhält. Hier wird einem ganzen Menschen die Gesundheit wiedergegeben. — Das κρίνειν κατ' ὄψιν ist bloße Berücksichtigung des äußern Rituals, ohne Berücksichtigung der Gesinnung und Grundsätze, die bei Verletzung desselben statt finden können, nach denen aber bei jener Sabbathübertretung die Juden selbst gerichtet seyn wollen, und um so mehr Christus beurtheilt zu werden verlangen kann, da er durch die Liebe geleitet worden ist. Auch Christus erkennt, wie die ganze Theokratie, so auch das Sabbathgesetz als heilig an; allein wie überall, so will er auch hier, daß die Gesetzerfüllung aus der Gesinnung hervorgehe; dann wird sie aber eben niemals ins Kleinliche ausarten. Der Sache nach ist κατ' ὄψιν gleich dem κατὰ σάρκα 8, 15.

V. 25. 26. Johannes schildert als Augenzeuge. Einige Bürger aus Jerusalem kennen die feindseligen Absichten der Obern. Sie erstaunen, daß Christus so ernst und so nachdrücklich sich zu vertheidigen wagt, sie ahnen in dieser erhabenen πληροφορία Christi etwas Höheres; aber sogleich erwachen wieder die Vorurtheile, das ängstliche Festhalten an gewissen rabbinischen Satzungen. Ueber die hier ausgesprochene Ansicht von der Erscheinung des Messias s. zu C. 6, 41. und 1, 15.

V. 28. 29. Parallel ist 8, 14. Jesus, von Unwillen über die fleischliche Sicherheit ergriffen, durch welche die Umstehenden die in ihnen aufkeimende höhere Ahnung wieder unterdrücken, ruft nun laut aus, so daß es durch die ganze Schule hin ertönt: Κἀμὲ κτλ. Dies kann als Frage genommen werden, so daß καὶ intendirend ist, wie Mark. 10, 26. Apg. 23, 3., wie Grotius, Heumann wollen, oder auch nicht. In beiden Fällen liegt eine leise Ironie darin, welche schon durch das καὶ angedeutet wird, für welches sonst in diesen Fällen der Grieche καί γε δή setzt. So steht καλῶς ironisch, auch in der Rede Christi Mark. 7, 9. Eine andere Auffassung von Lange u. A. s. in Keil und Tzschirners Analecten, I. 1. 94. Christus will sagen: „Ja wohl kennt ihr mich, die ihr so gar nicht das Göttliche in mir zu verstehen wißt." — Das καὶ vor ἀπ' ἐμαυτοῦ ist adversativ „und doch." Ἀληθινός heißt, wie früher bemerkt (s. zu 1, 9.), sonst stets „das, was seiner Idee entspricht; das, wovon nicht bloß in einem ab-

geleiteten oder theilweise passenden Sinne das Prädicat gebraucht wird." Am liebsten möchte man nun auch hier diese Bedeutung festhalten. Lücke: „der ist der wahre Aussender, der allein im rechten Sinne senden kann," aber ohne ein Subst. bei ἀληθ., wie etwa πομπός, möchte man die Worte nicht so nehmen können. Indeß, wenn man sich auch entschließen wollte nach 19, 35. vgl. 8, 26. eine Vertauschung von ἀληθινός und ἀληθής zuzugeben, so giebt doch auch ἀληθής nicht einen besonders bequemen Sinn. Man mag daher ἀληθινός in dem Sinne nehmen: „es ist ein Wesenhafter, es ist kein Scheingott." Luther: „Wenn ich euch gleich lange die Wahrheit predige, muß ich euch doch lügen. Unser Herr Gott muß immer in der Welt ein Lügener und Schüler seyn, und von ihrer Vernunft sich meistern lassen. Darum tröstet sich Christus hier: Muß ich vor euch gleich ein Lügner seyn, so sendet mich doch Gott, und ich weiß, daß er wahrhaftig ist." Christus weist also auch hier wieder darauf hin, daß die ungöttliche Gesinnung, der Mangel an innerem Leben der Grund ihres Irrthums sei.

V. 30. Ὥρα, die zur Vollziehung des göttlichen Rathschlusses bestimmte Zeit des Leidens und der Verherrlichung. Vgl. zu 17, 1. und oben zu V. 6. Weil diese noch nicht gekommen war, wurden die feindlich gesinnten Pharisäer gleichsam wie von einer höhern Hand zurückgehalten, ihre bösen Anschläge auszuführen. Lücke: „Dies ist der jedem frommen Gemüthe unentbehrliche religiöse Pragmatismus der Geschichte. Dabei darf aber nicht vergessen werden, daß gerade Johannes mehr als irgend ein anderer Evangelist den natürlichen Zusammenhang und den bald eilenden, bald zögernden Entwickelungsgang jener großen Stunde enthüllt, und so die religiöse Ansicht der Geschichte Jesu mit der verständigen geschickt verknüpft hat."

V. 31. 32. Ὄχλος, der vermischte Haufe, wie oben V. 20., namentlich also die Fremden, Festbesuchenden, welche freier von Vorurtheilen waren. Πιστεύειν in dem Sinne wie C. 2, 23. — Φαρισαῖοι neben ἀρχ. sind hier die νομοδιδάσκαλοι, =סוֹפְרִים oder =רַבָּנִים, welche in der Regel zu jener Partei gehörten; anderwärts steht daher verbunden ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς; ἀρχιερεῖς, die Häupter der verschiedenen Priesterclassen, ἄρχοντες τῶν πατριῶν τ. ἱερέων (1 Chron. 24, 6. 2 Chron. 36, 14.). Jene beiden Classen bildeten die Beisitzer des Synedriums. Man wollte nicht gerade

sogleich sich der Person Jesu bemächtigen, sondern gab den Auftrag, es, während des Festes, bei sich darbietender Gelegenheit zu thun.

V. 33. 34. Christus äußerte dies entweder bei einer andern Gelegenheit zu denen, welche ihm nachstellten, oder auch damals, als die Abgesandten sich unter das Volk mischten. V. 34. haben mehrere Aeltere, Nonnus, Theophyl., der Aethiope, Kopte, Araber, εἶμι gelesen. Allein ohne Zweifel richtiger εἰμί, als die schwierigere und durch die Alten begründete Lesart (Präs. für Futur., Winer, S. 115.), wie auch der Syrer hat: ܘܐܝܟܐ ܕܐܢܐ ܐܝܬܝ. Die Formel ὅπου εἰμί ist dem Johannes gewöhnlich, 12, 26. 14, 3. 17, 24. An diesen Stellen ist keine Variante. Εἶμι, welches im N. T. nicht vorkommt, hat den Verdacht gegen sich, dem ὑπάγω in C. 8, 21. und 13, 33. nachgebildet zu seyn. Euth.: ὅπου εἰμὶ τότε. δηλοῖ δὲ τὴν ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καθέδραν. Wir müssen bei Erklärung dieses Ausspruches vor Augen haben die Parallelstelle 8, 21. und auch 13, 33. Es kommt bei der Erklärung besonders darauf an, ob ζητεῖν die Bedeutung des Nachstellens, des feindlichen Suchens habe (so Orig., Grot.), oder des Aufsuchens um Hülfe zu erlangen (Theoph., Erasm., Calvin, Zwingli). Das Letztere erscheint wahrscheinlicher, theils wenn wir alttest. Stellen wie Amos 8, 12. und Sprüchw. 1, 28. vergleichen, wo das Nichtfinden in der Zeit der Noth als göttliche Vergeltung dargestellt wird (vgl. Jes. 65, 1.), theils bei Berücksichtigung von 13, 33., wo doch ζητεῖν nicht im feindlichen Sinne genommen seyn kann, theils bei Vergleichung von 8, 21., wo statt οὐχ εὑρ. steht ἀποθανεῖσθε ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν. Ist nun aber von einem Suchen Christi die Rede, so entsteht die Frage, suchten ihn die Juden mit wahrem Glauben oder nicht? Im letzteren Falle läßt sich kein Zweck des Suchens denken, im ersteren Falle läßt sich nicht denken, daß sie die göttliche Strafgerechtigkeit getroffen haben sollte. Die Schwierigkeit hebt sich, wenn wir annehmen, daß Christus hier von dem Suchen nicht gerade seiner Person, sondern des Messias redet, während er 13, 33., wo er dasselbe seinen Jüngern sagt, allerdings an das Suchen seiner selbst denkt. Die Juden würden in der Zeit der Drangsale den Messias suchen, welchen sie in seiner Person verschmäheten, wie sie denn auch in der That falschen Messiassen nacheilten, Matth. 24, 23. Also: „dann werdet ihr den Messias auf-

chen, den ihr in meiner Person verschmähet habt, aber verge-
ns —." Vielleicht ist indeß nicht auszuschließen, daß der Erlöser
ran dachte, wie, namentlich bei den Strafgerichten über die hei-
ge Stadt, in Diesem und Jenem die Ahnung aufsteigen konnte:
Sollte nicht jener Jesus doch der Messias gewesen seyn? — aber
e Strafgerichte, die über das ganze Volk ergingen, würden einen
lchen übereilen. Vgl. auch die Anm. zu 8, 21. Diese absicht-
ch etwas dunkle Rede soll das Nachdenken erregen.

V. 35. 36. *Διασπορὰ Ἑλλ.* steht gewöhnlich als abstr. pro
oncr. *οἱ διασπαρέντες ἐν τοῖς Ἕλλησιν Ἰουδαῖοι.* Dies kann
. aber hier nicht seyn, wie das nachfolgende *διδάσκ. τ. Ἑλλ.* zeigt.
s bezeichnet also hier den Ort, wo die *διασπαρέντες* wohnen. So
r Syrer ܠܐܬܪ̈ܘܬܐ ܕܚܢܦ̈ܐ „in die Orte der Heiden," eben so
r Aethiope. Der Araber الي فرق اليونانيين „zu den
ecten der Griechen." In diesen Worten liegt nun ein Hohn, als
ollten sie sagen: „Will er dort sein Glück suchen, so werden wir ihm
eilich nicht folgen." Bei einer gleichen Aeußerung Christi sprechen
e Juden C. 8, 22. eine andere noch höhnischere Vermuthung aus.

V. 37. Vgl. zu diesem Abschnitte die Dissert. von Nösselt,
pusc. Diss. III. p. 48. und Flatt, Opusc. Diss. II. — Der
hte Tag des Festes — der zugleich der letzte Festtag im Jahre
ar, den daher Philo *συμπέρασμα τοῦ ἐνιαυτοῦ ἁγιώτερον*
ennt — wurde mit ganz besonderer Feierlichkeit begangen. Es
nd an demselben ein allgemeiner Jubel des Volks (Plutarch
ennt ihn einen backchischen) statt, und mancherlei pomphafte Ce-
monien wurden ausgeübt, so daß die Rabbinen zu sagen pflegten
Tr. Succa, C. 5. §. 1.), wer diese Festlichkeiten nicht gesehen
be, wisse gar nicht was Jubel sei. Eine Beschreibung dieser
estlichkeiten findet sich in H. Majus, Diss. de haustu aqua-
um, besonders aus dem talm. Tr. Succa. Daher heißt dieser
ag hier *ἡ μεγάλη*, nach einem Sprachgebrauch, der auch bei den
hristen herrschend wurde, bei denen *μέγα σάββατον* der Sabbath
ar, wo Christus im Grabe lag, und eben so *ἑβδομὰς ἡ μεγάλη*,
uicer, Thes. p. 919, 2. Schon im Gesetz werden für die sie-
n Tage mancherlei Feierlichkeiten geboten, 3 Mos. 23, 39 ff.
Mos. 29, 12—39. Unter denen, welche nun noch durch die
Willkühr der Rabbinen hinzugefügt wurden, befand sich auch die,

auf welche wahrscheinlich hier Rücksicht genommen wird. Ein Prie-
ster nämlich brachte an jedem der acht Festtage bei dem Morgenopfer
in einem goldenen Gefäße Wasser aus der im Innern des Tempel-
berges entspringenden Quelle Siloa in den innern Vorhof, und goß
es, mit Opferwein gemischt, auf den Altar. Dabei ließen die Prie-
ster Posaunen und Cymbeln ertönen, und es wurden die Worte
Jes. 12, 3. gesungen: „Ihr werdet mit Freuden Wasser schöpfen
aus den Quellen des Heils." Diesen Worten des Propheten, wel-
che er auch in der That in einem Lobgesange auf die messianische
Zeit ausspricht, hatte die exegetische Tradition eine specielle mes-
sianische Beziehung gegeben. Jonathan übersetzt die Worte:
יתקבלון אולפן חדת בחדוא מבחירי צדיקיא „ihr werdet die neue Lehre
mit Freuden annehmen von den auserwählten Gerechten." Spätere
Rabbinen nennen diese Festlichkeit שמחת התורה „Freude des Ge-
setzes," weil das Wasser Symbol der göttlichen Offenbarung sei. –
Unter diesen Umständen ist es nun sehr wahrscheinlich, daß Christus,
der überall die Belehrung über das Himmlische an das vor Augen
liegende Irdische anschloß, auch den in diesem Verse enthaltenen
Ausruf that, als eben die Priester jenes heilige Wasser durch den
Vorhof trugen, und das Volk sich gänzlich der jubelnden Freude
über dieses Symbol hingab. Er erklärt ihnen, daß das, was sie
dort im Schattenbild bejubeln, in seiner Person im Wesen darge-
ten sei. — Es war der Schluß des Festes. Christus wollte noch,
ehe die Fremden auseinandergingen, einen Eindruck in ihren Ge-
müthern zurücklassen. Der Durst, das heftigste sinnliche Verlangen,
Bild für die Heftigkeit des Verlangens nach dem was der Geist be-
darf, 4, 14. 6, 35. Ohne Bild sagt dasselbe Matth. 11, 28.: Die-
ses Bedürfniß sei nur bei Christo zu befriedigen.

V. 38. Die Schriftanführung findet sich nicht namentlich im
A. T. Wahrscheinlich bezieht sich Christus nur im Allgemeinen
auf alttestamentliche Aussprüche. So nimmt es der Syrer:
ܐܝܟܢܐ ܕܐܡܪܘ ܟܬܒܐ „wie mehrere Schriftstellen sagen." Olsh.
bemerkt richtig, das Bild sei dieses: „Der Erlöser vergleicht sich mit
dem Tempel und stellt sich und jeden Gläubigen als einen lebendi-
gen Tempel dar; wie nun aus dem Tempelberge die Quelle Siloah
entströme, so auch entquillt ein Strom himmlischen Lebens dem Er-
löser und allen, die ihm ähnlich geworden sind." Daher vergleiche
man die symbolischen Weissagungen Joel 3, 23. Zach. 14, 8. Ez.

', 1, 12. *Κοιλία* wie בֶּטֶן und קֶרֶב für „das Innere des Men-
;en überhaupt," dann insbesondere „das Gemüth," vgl. Sprüchw.
), 27. und Hiob 38, 18., wo die Lxx. ungeschickt בֶּטֶן durch *γα-
τήρ* übersetzt, sonst übersetzt die Lxx. בֶּטֶן durch *καρδία*. Auch
ir. 19, 22. steht *κοιλία* für *καρδία*. Auch das arab. بطن
eht für قلب, „Leib" für „Herz." Vergl. Sprüchw. 10, 11.
hristus wählt gerade diesen Ausdruck, weil er noch im Bilde bleibt.
Zenn er aber sagt, daß aus dem Innern eines Solchen das Was-
r sich herausgießen wird, so hebt er hervor, daß das Göttliche ein
igenthum des Menschen seyn, in ihm wohnen wird. „Wer an
ich wahrhaft gläubig wird, der wird selbst vermöge dieses Glau-
ens einen inneren göttlichen Lebensquell besitzen, eine wahre Quelle
Siloa, dessen Fülle sich in Strömen nach außen hin offenbaren
ird. Die Gläubigen werden ein Licht in der Finsterniß, ein Salz
r Erde werden." Aehnlich ist C. 4, 14. August.: venter inte-
oris hominis conscientia cordis est. Bibito ergo isto li-
iore, vivescit purgata conscientia, et hauriens fontem ha-
ebit, etiam ipse fons erit. Quid est fons et aqua viva? Be-
nevolentia, qua vult consulere proximo. Chrys.: *οἱ πιστοὶ
τριβὴν τῆς πίστεως λήψονται τὰ ἄφθονα ἀγαθὰ καὶ τοσαύ-
ην ἐξουσίαν καὶ ἐκ τοῦ ἁγίου πνεύματος δωρεὰν, ὡς μὴ μόνον
ἑαυτοὺς εὐφραίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ ἑτέροις μεταδιδόναι τῆς τοῦ
πνεύματος χάριτος, ὡς μηκέτι μηδὲ ἐκείνους διψᾶν τῆς ἀλη-
θείας τὴν γνῶσιν.*

V. 39. Unter dem Wasser, welches, durch den Erlöser mit-
etheilt, im Innern des Menschen ein Lebensquell werden sollte,
erstand Christus nichts anders, als die belebenden Würkungen des
öttlichen Geistes. Damals, wo die Jünger noch nicht glaubten,
ußerten sich diese noch nicht; daher fügt Johannes noch dieses hin-
u. — Das *πνεῦμα ἅγιον* ist im N. T. die specielle Offenbarung
es göttlichen Geistes in dem christlichen Lebenselemente, das *πνεῦ-
μα τοῦ Χριστοῦ*. Auch die Frommen des A. B. empfingen den gött-
ichen Geist, es war aber das *πνεῦμα δουλείας*, Röm. 8, 15. Erst
it der Erhöhung Christi tritt die vollkommene Manifestation seiner
δόξα ein, und zu dieser gehört auch die Ausgießung seines Geistes
nd das Regiment über seine Gemeinde, denn erst mit der Erhö-
ung Christi war die Menschheit in ihm vollkommen zur Verklärung
 die Gottheit gelangt. Vgl. Anm. zu 1, 14. und die vortreffliche
ogmatische Ausführung von Olsh. z. d. St.

V. 40—42. Die Worte haben auf die Festbesuchenden (V. 20.) einen Eindruck gemacht. Einige halten ihn für τὸν προφήτην, für den Jeremias (s. zu C. 1, 21.), Andere für den Messias selbst. Allein die Nachricht von der Geburt Jesu in Bethlehem ist unter dem großen Haufen unbekannt, sie wissen nur, daß er aus Galiläa stammt, und von niedriger Herkunft ist. Dies können sie nicht mit den Erwartungen, die sie vom Messias haben, vereinigen. Die Schriftstellen, worauf Bezug genommen wird, sind Micha 5, 1. Jes. 11, 1. Jer. 23, 5. u. a.

V. 43—46. Die abgeschickten Gerichtsdiener hatten nicht gewagt, Jesum zu ergreifen, obwohl sie eben zu diesem Zwecke sich unter das Volk gemischt hatten. Einige Zuhörer der pharisäischen Partei hatten nun dies thun wollen, aber eine höhere Gewalt hielt sie davon zurück. — Ueber ἀρχ. καὶ φαρισ. vgl. zu V. 32. — Wie es oftmals der Fall ist, daß eine in einem höheren Bewußtseyn gesprochene Rede eine bindende Kraft über rohe Gemüther ausübt, wenngleich sie ihren Sinn nicht fassen, so auch hier.

V. 47. 48. Ἄρχοντες ist der allgemeine Name für alle Beisitzer des Synedriums (Joh. 3, 1. Apg. 3, 17. 2 Makk. 14, 37. Josephus, Antiq. l. 20. c. 1. §. 2.). Die Antwort dieser Leute ist charakteristisch. In ihrem Hochmuthe halten sie, die Gelehrten und Vornehmen, sich für die einzigen Richter in göttlichen Dingen (Matth. 11, 25.). Ihre Buchstabengelehrsamkeit soll die höchste Norm für die Erkenntniß der Wahrheit seyn. Sie ahnen in ihrer hochmüthigen Verblendung nichts von jenem höheren Forum über göttliche Dinge, welches auch der Geringste in sich trägt, von dem des inneren religiösen Bewußtseyns. Vgl. übrigens 12, 42. — Die Unstudirten — und zwar nicht bloß diejenigen, welche die heilige Schrift nicht studirt haben, sondern gerade die, welche nicht תַּלְמִידֵי חֲכָמִים, Rabbinenschüler gewesen sind (Sota, f. 22.) — nannte der pharisäische Hochmuth עַם הָאָרֶץ. Ihnen sprach er alle Frömmigkeit ab. Tr. Pirke Aboth, C. 2. §. 5. לֹא עַם הָאָרֶץ חָסִיד: „der Unstudirte ist nie fromm." Die Pharisäer sagten (Tr. Pesachim, f. 49, 2.): „Kein Studirter darf ein Weib von ihnen nehmen, denn von ihren Weibern gilt: Verflucht ist, wer mit einem Thiere Beischlaf treibt." (Vgl. Wagenseil, Sota, S. 516 ff.). Man nannte die ἰδιῶται שֶׁקֶץ „Gräuel."

V. 50—52. Nikodemus hatte gewiß durch jenes nächtliche

Gespräch mit Jesu an Anhänglichkeit und Hinneigung zu ihm gewonnen. Er hätte wohl gern mehr zu seinen Gunsten gesagt, allein er scheint furchtsamer Natur gewesen zu seyn. Daher will er nur auf eine Billigkeit dringen, um derentwillen man ihn nicht geradezu anklagen konnte, wie denn ja auch Gamaliel sich in Bezug auf die christliche Sache ähnlich äußern durfte (Apg. 5, 34.). Die Schriftstelle, auf die er sich beruft, ist 5 Mos. 19, 15. Bei ἀκούσῃ und γνῷ ist das Subject ὁ κριτής zu ergänzen (Winer, Sprachl. S. 148. 3. A.). — Die Pharisäer suchen die Anhänglichkeit an Christum dadurch zu brandmarken, daß sie dieselbe nur bei beschränkten Galiläern voraussetzen. Es waren allerdings aus Galiläa schon Propheten aufgestanden, Jonas, Elias und vielleicht auch Nachum; allein die blinde Wuth läßt jene Leute in dem Augenblicke die einzelnen Beispiele vergessen.

Von V. 53 bis C. 8, 12. finden wir nun einen Abschnitt, dessen Aechtheit zweifelhaft scheint. Was zuerst die codd. betrifft, so findet sich die Stelle nicht in ABC; dabei ist freilich zu bemerken, daß cod. A von Joh. 6, 50. bis 8, 12. defect ist (indeß zeigt das Verhältniß des Raumes, daß er diese Geschichte nicht hatte), eben so cod. C von 7, 3. bis 8, 34. Es findet sich der Abschnitt dagegen in dem vorzüglichen cod. D. Allein dessen Gewicht wird gerade bei dieser Untersuchung dadurch gemindert, daß er auch Matth. 28, 28. Luk. 6, 5. apokryphische Zusätze enthält. Mehrere Handschriften ferner bezeichnen die Stelle mit dem Obelus oder Asteriskus, als dem Zeichen der Verwerfung oder des Verdachtes; andere setzen sie an das Ende des Evangeliums, andere hinter Luk. 21. Zu diesem Ergebniß der Betrachtung der vorhandenen Handschriften nehme man hinzu eine Stelle bei Euth. zum achten Capitel: χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι τὰ ἐντεῦθεν 7, 53. ἄχρι τοῦ 8, 12. παρὰ τοῖς ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις ἢ οὐχ εὕρηται ἢ ὠβέλισται· διὸ φαίνονται παρέγγραπτα καὶ προσθήκη. Wogegen freilich wieder Hieron. (c. Pel. 2, 17.) versichert, die Perikope finde sich in multis et graecis et lat. codd., und einige Scholien behaupten, sie sei in ἀρχαίοις ἀντιγράφοις enthalten. Dazu kommt aber ferner, daß gerade in diesem Abschnitte sich unzählige Varianten finden, welches gewöhnlich bei später eingeschobenen Stellen der Fall ist. Was die Kirchenväter betrifft, so sind diese für die Annahme der Aechtheit sehr ungünstig, denn es fehlt der Abschnitt bei Orige-

nes, Kyrill, Chrysostomus, Nonnus, Theophylakt, Apollinaris, Basilius, Theodor von Mopsuestia. Ja diese und andere Kirchenväter erwähnen seiner gar nicht einmal, obwohl in den Streitigkeiten über die strenge Bußdisciplin ein Interesse da war, ihn anzuführen, um durch ihn mildere Grundsätze zu empfehlen. Es finden sich erst die Spuren dieses Abschnittes in den apostolischen Constitutionen (am Ende des dritten Jahrhunderts), bei Ambros., August., Hieron. Nun erkennen aber auf der andern Seite diese Schriftsteller an, daß er in vielen Handschriften sich findet, und August. de adulterinis coniugiis II. 7. giebt die Vermuthung (credo), daß man die Erzählung deswegen möchte ausgelassen haben, weil sie zum Leichtsinn im Ehebruch Veranlassung geben könnte. Eben so vor ihm Ambrosius. So behauptet auch der Polemiker Nikon, im dreizehnten Jahrhundert, die armenische Kirche habe willkührlich jene Erzählung ausgemerzt, weil sie schädlich sei. Erstens aber ist, was August. sagt, nur Vermuthung, was Nikon sagt, vielleicht bloß polemische Beschuldigung. Sodann findet sich diese Besorgniß erst in Augustins Zeiten, im vierten Jahrhundert, und schon damals war die Erzählung in vielen codd. ausgelassen, nachher aber, nachdem diese Besorgniß laut geworden, wird sie deswegen nirgend entfernt. Was die Uebersetzungen endlich anlangt, so fehlt der Abschnitt in den ältesten Handschriften der syrischen Uebersetzer, in der koptischen, armenischen (wo sie am Ende des Evangeliums angehängt ist) und in der gothischen. — Sollte nun die Aechtheit der Erzählung erwiesen werden, so müßte man im Stande seyn, genügenden Grund anzugeben, warum schon die ältesten Handschriften und Zeugen sie nicht anerkennen, und woher gerade bei dieser Erzählung sich eine so große Discrepanz ihrer Lesarten und auch ihrer Stellung zeigt. Der Grund, den Augustin nennt, ist keineswegs befriedigend, da wir sehen, daß er ja auf die spätere Zeit so wenig Eindruck machte, und daß er in der griechischen Kirche, welche doch der Aechtheit jener Erzählung besonders ungünstig ist, gar nicht vorhanden war; auch beruht jener Grund bei ihm nur auf Vermuthung. Unter diesen Umständen machen die äußeren Gründe die Aechtheit jener Erzählung allerdings sehr verdächtig. — Was die inneren Gründe anlangt, so hat man schon in dem ganzen Inhalte der Erzählung mehrere Widersprüche, Unwahrscheinlichkeiten und antiqua-

rische Verstöße nachzuweisen gesucht, allein dies mit Unrecht. Indeß läßt sich so viel nicht läugnen, daß die Anknüpfung dieser Erzählung an den vorhergegangenen Abschnitt unnatürlich ist, und außerdem, daß sich einige Sprachformen nachweisen lassen, welche weniger mit der Eigenthümlichkeit des Evangelisten übereinstimmen. Was die Anknüpfung von V. 53. an das Vorhergehende betrifft, so haben Einige, wie Paulus, ihn auf die Rückkehr der Festbesuchenden nach ihrer Heimath bezogen; allein es ist doch im kurz Vorhergehenden viel mehr von den Synedristen die Rede als von den Festbesuchenden, welche doch wohl nicht alle sogleich darauf nach Hause reisten; überdies wird C. 8. aufs Neue πᾶς ὁ λαός erwähnt, welches doch wohl wieder die Festbesuchenden sind. Denkt man nun an die Synedristen, so wäre der Zusatz müßig, wenn nicht etwa der Vf. dadurch sagen wollte, die Synedristen seien unverrichteter Sache, ohne etwas gegen Jesum zu beschließen, nach Hause gegangen. Will er dies sagen, so ist die Rede sehr dunkel. Hinsichtlich des Sprachgebrauchs fällt zunächst das Fremdartige im Gebrauch von πᾶς ὁ λαός auf, für welches Johannes immer, wie auch hier einige codd. thun, ὁ ὄχλος setzt, während dagegen jenes in den ersten Evangelisten und in Lxx. öfter vorkommt, z. B. Susanna, V. 47. Ferner finden wir zwar bei den ersten Evangelisten, aber nicht bei Johannes, die Redensart καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς. Eben so kommt auch sonst bei Johannes γραμματεύς (νομικός) nicht vor. Man könnte auch sagen, daß hier die Verbindungen mit δέ häufiger sind, als bei Johannes, der lieber οὖν und καί setzt. — Unter diesen Umständen werden wir denn nach inneren und besonders nach äußeren Gründen es für wahrscheinlich, wenn auch nicht für unumstößlich, erklären, daß diese Erzählung im dritten Jahrhunderte an die Stelle, wo sie jetzt steht, eingeschoben wurde. Fragen wir aber nach der Quelle, so wird die Annahme am meisten für sich haben, daß die Erzählung aus einer reinen Evangelientradition entnommen sei. Es scheint, als ob auch das Evangelium καθ' Ἑβραίους sie enthalten habe. Wenigstens sagt Eusebius, hist. eccles. III, 39., indem er von einer Schrift des Papias redet: ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει. Wie dem auch sei, wenn auch diese Stelle des Eusebius sich nicht auf die Erzählung unserer

Geschichte bezieht, und wenn auch Johannes nicht der Verfasser ist, so kann sie doch nicht für eine bloße Erdichtung gehalten werden. Sie ist zuverlässig eine ächte evangelische Ueberlieferung. Wäre sie von irgend einer herrschenden Partei untergeschoben worden, so würde sie schon nicht so einfach geblieben seyn. Man muß ferner bekennen, daß der Charakter Jesu treffend aufgefaßt und der Geist der Erzählung ein solcher ist, der mit dem innersten eigenthümlichen Wesen des Christenthums übereinstimmt. Es ließe sich nicht angeben, welche von den herrschenden Geistesrichtungen der ersten Jahrhunderte und zu welchem Zwecke sie eine solche Erzählung hätte erfinden sollen. In und außerhalb der Kirche waren besonders ascetische Grundsätze verbreitet, denen diese Erzählung voll ächt evangelischen Sinnes gerade entgegengesetzt ist, so daß sie ja selbst, wie wir sahen, von Manchen für anstößig gehalten wurde. — Bestritten wurde unter den neueren Gelehrten die Aechtheit dieses Abschnittes, nachdem Erasmus, Calvin und Beza leise Zweifel geäußert, von Grotius, Wetstein, Semler, Paulus, Lücke. Vertheidigt wurde sie von Lampe, Bengel, Michaelis, Matthäi, Storr, Kuinoel, besonders Stäudlin, prolusio qua pericopae de adultera veritas et authentia defenditur, P. I. II. Gott. 1806.

V. 53. S. über den Sinn, was oben gesagt ist.

Capitel VIII.

V. 1. Den ersten V. dieses Capitels sollte eigentlich der 53ste des vorigen bilden, indem von diesem an, wie wir bemerkten, der Verdacht gegen die Aechtheit des ganzen Abschnitts beginnt. Jesus geht nach dem Oelberge. Wie wir aus dem letzten Theile seiner Geschichte wissen, zog er sich öfters am Abende dorthin zurück. Nicht gar weit vom östlichen Abhange dieses ganz nahe der Stadt gelegenen Berges war der Flecken Bethania, wo die Jesu befreundete Familie des Lazarus wohnte, die er oft besuchte, während auf dem westlichen Abhange, der der Stadt zugekehrt war, der Meierhof lag, der den Namen Oelkelter führte (Gethsemane). Matth. 21, 17. Luk. 21, 37. 22, 39.

V. 2—4. Auch wenn man V. 53. nicht auf die Rückkehr der Festbesuchenden bezieht, fällt es immer auf, hier wieder die ganze Volksmenge erwähnt zu finden, denn das Fest war ja schon zu

de. — Ἐπαυτοφώρῳ, eigentlich: „beim Diebstahl ertappt," n in abgeleiteter Bedeutung in crimine flagrante; das beige: e Part. giebt die Art des Verbrechens an. Γραμματεύς gleich ικός ist häufig bei den andern Evangelisten, bei Johannes statt sen φαρισαῖοι. Es sind die Gesetzesgelehrten verstanden. Man : nun behauptet (s. besonders Paulus zu dieser Stelle, auch eric., Wetstein), es sei eine solche That der Pharisäer an sich wahrscheinlich. Diese arglistigen Menschen pflegten nämlich ge: hnlich dem Erlöser Dilemmata vorzulegen, um ihn, wie auch ne Rede ausfiele, darin zu fangen. Diese Absicht würden sie nun r — sagt man — nicht haben erreichen können, weil nur, wenn : Antwort Jesu nach einer Seite ausfiel, nämlich dem Gesetze s Moses widersprach, sie eine Gelegenheit zur Anklage fanden. e konnten sich dagegen vielmehr gewärtigen, Jesus würde hier en deutlichen Beweis geben, daß es ihm keinesweges um ein ernbes Umstoßen des mosaischen Gesetzes zu thun sei. Allein ser Einwand ist ganz nichtig. Von Jesu, der stets den reumü: zen Sünder über den hochmüthigen Selbstgerechten stellte, der bußfertigen Zöllner im Gegensatz zu den hoffärtigen Pharisäern ob (Luk. 7, 39. 15, 1. 2. Matth. 21, 31.), und der ihrem stolzen nne eben deswegen so verhaßt war, glaubten sie wohl mit ziem: er Zuversicht erwarten zu können, daß er auch in diesem Falle n Sünder würde Gnade widerfahren lassen, und dadurch sich ei: s offenbaren Gesetzesbruches schuldig machen. Die Form, in lcher jene Leute die Sünderin herbeibringen, ist daher nicht als actus iudicialis anzusehn, sondern sie kommen, um nach rab: nischer Sitte eine קַשְׁיָא vorzulegen, eine religiöse Rechtsfrage, wel: Rabbinen entscheiden. Man kann vergl. Luk. 12, 14.

V. 5. Der Ehebruch wird nach 3 Mos. 20, 10. 5 Mos. , 22. mit dem Tode bestraft; die Todesart ist nicht bestimmt. un bestimmt aber darüber der Talmud, die Todesstrafe sei die Er: osselung, und überhaupt, wo im Gesetze die Rede sei von Todes: afe im Allgemeinen, sei die Erdrosselung darunter verstanden. . Tr. Sanhedrin, C. 10. §. 1. (f. 52, 2.) כָּל־מִיתָה סְתָם חֶנֶק, und aim., Halichoth Sanh. C. 15. Nur dann trete die Steinigung , wenn die Ehebrecherin erst verlobt gewesen, oder wenn sie die ochter eines Priesters war. Mehrere Ausleger nun, Wetstein, emler, Morus, Paulus, glauben, daß also der Erzähler

einen groben antiquarischen Verstoß begangen habe, wenn er hier von der Steinigung als Strafe des Ehebruchs redet. Indeß ist zu bemerken, daß nach der Zerstörung Jerusalems sich gar manches in dem Rechtsverfahren der Juden änderte, daß also die Mischna, die sich eigentlich auf jene Zeit bezieht, nicht ein sicheres Zeugniß für das, was zu Christi Zeit gewöhnlich war, abgeben kann. Die Auslegung der alten Gesetzesaussprüche kann aber gar nicht für zuverlässig gehalten werden, denn diese richtete sich oft nach dem zur Zeit gangbar Gewordenen. Gerade auch, was den vorliegenden Fall betrifft, hat Michaelis (Mos. Recht §. 262.) darauf aufmerksam gemacht, daß, wenn im Gesetz unbestimmte Todesstrafe verordnet ist, dies keinesweges immer die Erdrosselung sei, sondern auch zuweilen die Steinigung. Vgl. 2 Mos. 31, 14. 35, 2. und 4 Mos. 15, 32—36. Wegen der überhandnehmenden Fälle des Ehebruchs wurde gegen die Zeit Christi hin auch nicht mehr das bittere Wasser der Ehebrecherin zur Probe gegeben, von dem 4 Mos. 5, 11—31. die Rede ist. So kann auch später aus demselben Grunde die Strafe der Steinigung in die der Erdrosselung verwandelt worden seyn.

V. 6. Die *κατηγορία*, welche sie suchten, war die, daß Jesus ein offenbarer Verächter der mosaischen Verordnungen sei, s. V. 2—4. — *Προσποιούμενος* und *μὴ προσποιούμενος* sind offenbar erklärende Glossen, die daher aus dem Text mit Recht entfernt worden. Das Schreiben oder Malen auf der Erde war in der alten Welt, wie bei uns, Zeichen des tiefen Nachdenkens und Nichtachtens dessen, was außen vorgeht, auch der Langenweile, welche, eben durch nichts Aeußerliches beschäftigt, nur innerlich sich dem Zuge der Gedanken überläßt. S. das Scholion zu Aristophanes Acharnern, V. 31., in welcher Stelle neben einander vorkommt: *ἐπειδὰν ὦ μόνος, ἀπορῶ, γράφω, παρατίλλομαι, λογίζομαι*, so daß das eine Wort das andere erklärt. Aelian, V. Hist. l. 14. c. 19., erzählt, daß der Philosoph Archytas, der auf eine ihn gerichtete Frage nicht antworten wollte, die Antwort an die Wand geschrieben habe. Im Talm. Tr. Gittin f. 7, 1. finden sich Spuren einer ähnlichen Gewohnheit auch bei den Juden. Luther: „Der Herr will sagen, warum fraget ihr mich? Und will den Mund ihnen nicht gönnen, wendet ihn anders wohin, und will sie auch nicht ansehn, noch ihnen antworten." Zweierlei beabsich-

:r Erlöser durch diese Handlung. Er vergilt der bösen Absicht,
leitet, mit Verachtung, und er spannt durch sein fortdauern=
chweigen ihre Aufmerksamkeit.

3. 7. Sie fahren fort mit Fragen. Plötzlich richtet Christus
uf und giebt eine Antwort, die ganz ihre Gesinnung trifft.
Gesinnung war verblendete Selbstgerechtigkeit. Freude am
n könnte nur der haben, der selbst sündenfrei ist; wer es
iff, wird bei jedem Gericht an das über sich selbst erinnert,
2, 1, 2. — Man muß sich gegenwärtig erhalten, daß Chri=
ei seinem ganzen Verfahren weniger die Frau als die Phari=
n Auge hat.

3. 8. 9. Nach dem ernsten Worte beugt sich Christus wieder
rde nieder. Diese verächtliche Behandlung der Ankläger muß
dienen, das strafende Gefühl in ihrem Innern zu erhöhen.
giebt an und es läßt sich allerdings belegen (Wagenseil,
ota, S. 525 ff., vgl. Justin. Martyr. dial. c. Tryph.
3. Col.), daß damals viele angesehene Rabbinen im Ehebruch
. Doch es bedarf dieses speciellen Nachweises nicht. Jeder,
n überhaupt das Schuldbewußtseyn erwacht, wird Anstand
n, schnell mit Verdammung Anderer bei der Hand zu seyn.
viderfuhr ihnen. Da sich zumal Jesus nicht willig zeigte, sich
mit ihnen einzulassen, gehen sie von dannen. Musculus:
procul dubio tantopere hoc Christi responso illorum
rata conscientia, ut primum prorsus obmutuerint, nec
erint quod in speciem regererent. Deinde ne ulterius
quod minus vellent, ubi se denuo erexisset, audirent,
stim se ex medio subducunt. Treffliche Bemerkungen
t Calvin an die Erzählung dieses Zuges der Geschichte an.
αϑ' εἷς, das καϑ' nicht etwa mit Iota subscr., wie selbst
ι meint, für καὶ εἶτα, sondern εἷς wird solöcistisch ἀκλίτως
ıcht für καϑ' ἕνα πάντες, Mark. 14, 19. 3 Makk. 5, 34. Röm.
— Ἕως τῶν ἐσχάτων scheint nach innern und äußern Grün=
ıicht in den Text zu gehören. Einige beziehen die Worte
nd ἐσχ. aufs Alter, wie wir sagen: „Alt und Jung," um
Allgemeinheit anzuzeigen; so Grotius, Seiler u. A.
: möchte es aber seyn, und bei ἔσχατος fast nothwendig (Arist.
ατος δῆμος), sie auf den Stand zu beziehn, wie im Lat.
ores und homines postremi (1 Kor. 4, 9.). Wenn die Vor=

nehmeren (οἱ πρόεδροι) sich entfernten, gingen die Gering[...]
leicht nach. Jene aber konnten desto eher beschämt werden.

V. 10. 11. Die Frau bleibt in der Mitte — so daß [...]
dem aufblickenden Jesus sogleich in die Augen fällt — allein [...]
Man muß auch hier sich vergegenwärtigen, daß die Hauptab[...]
Jesu auf die Pharisäer gerichtet war. Das gesetzliche Richt[...]
auszuüben, war nicht Jesu Sache, Luk. 12, 14. — so entläßt [...]
sie, ohne sich über ihre vergangene Sünde auszusprechen. [...]
wollte sie wohl nicht geradezu für vergeben erklären. Indeß [...]
das ganze feierlich ernste und doch auch milde Verfahren Jesu [...]
verfehlen, schon an und für sich einen tiefen Eindruck auf die [...]
machen, welche ja schon bei der eben vorgegangenen Scene [...]
hatte auf den Tod gefaßt machen müssen. Dieser Eindruck w[...]
nun noch durch die ernste Ermahnung erhöht. Vgl. 5, 14.

V. 12. Das Laubhüttenfest war zu Ende. Jesus blieb [...]
in Jerusalem zurück, und suchte durch fernere Vorträge an das [...]
den Glauben an sich zu gründen. *Πάλιν* heißt öfter nur: „zu [...]
andern, unbestimmten Zeit," V. 21. C. 9, 15. Apg. 17, 32. [...]
welchem Sinne Christus das φῶς sei, s. zu C. 1, 4. Man geb[...]
Wort so wieder: „Was das Licht in der sichtbaren Welt, [...]
für die unsichtbare." Das Nachfolgen bezeichnet, daß man das [...]
angehende Licht zu seinem Leitstern nimmt, und dann auch auf [...]
selben Bahn, auf der es vorangezogen, ihm nachwandelt. [...]
er wird das Licht, welches wahres Leben giebt, stets für sich [...]
besitzen. Der Gen. τ. ζωῆς ist Gen. effect. oder apposit.

V. 13. 14. Man vernimmt recht deutlich aus der Rede [...]
Pharisäer jenen selbstgenügsamen Uebermuth, der auf nichts, [...]
der Andere sagt, eingeht. Sie bringen die Rechtsformel vor, [...]
Christus selbst 5, 31. erwähnt hatte. Der Erlöser hatte da[...]
von selbst aus Herablassung so zu ihnen gesprochen. Nun [...]
er geltend, daß sein Fall in der That über den gemeinen Re[...]
satz erhaben sei. Am wenigsten aber könne von den Phari[...]
verlangt werden, daß sie ihm in der Sache ein Zeugniß g[...]
„Bei mir ist ein so festes Wissen meines göttlichen Ursprungs ([...]
sen und Amt fließt zusammen), daß es sich von selbst, ohne [...]
teres Zeugniß Andern als wahr legitimirt. — Bei euch ist fr[...]
von dieser meiner Abkunft keine Einsicht — warum? s. C. 5[...]
42. 44. — Von euch wird man am wenigsten ein Zeugniß er[...]

." Zu dem οἶδα bemerkt August. schön: lumen et alia demonstrat et se ipsum. Testimonium sibi perhibet lux, aperit sanos oculos, et sibi ipsa testis est.

V. 15. 16. Κατὰ σάρκα „nach dem fleischlichen Maaßstabe," d. h. dann aus fleischlicher Gesinnung und nach der fleischlichen Außenseite, vgl. κατ' ὄψιν 7, 24. Es liegt in den Worten: ihr habt am Richten eure Freude (wie noch die vorhergehende Erzählung belegte), was von einer unreinen Gesinnung zeugt; ihr richtet auch immer nur nach einem fleischlichen Maaßstabe, wie ihr das in euerm Urtheil über mich bewährt; 3) ich, als gewöhnlicher Mensch betrachtet, habe am Richten gar keine Freude; freilich muß ich richten — meinem Amte nach; 5) dann ist es aber auch vielmehr Gottes als mein Gericht, dann richtet Gott in mir, V. 26. — Andere fassen den Ausspruch οὐ κρίνω οὐδένα ganz anders. August. ergänzt ein (νῦν) modo, Storr aus V. 16. μόνος; Kyrill, Flatt, Kuin. ergänzen ἀπὸ τοῦ κοινοῦ das κατὰ σάρκα.

V. 17. 18. Da Christus, indem er vom Richten sprach, von selbst darauf gekommen war, wieder den Vater und sich nebeneinander zu erwähnen, so schließt sich daran dieselbe Argumentation wie 5, 31. wieder an 5 Mos. 17, 6.

V. 19. Mit trägem Uebermuth, ohne wiederum tiefer auf das, was Jesus sagt, einzugehn, verlangen sie den Vater mit den Augen zu sehen. Hätten sie die rechten Augen — entgegnet Jesus — so würden sie im Sohn den Vater sehen, — so wie es wiederum andererseits heißt: weil sie des Vaters Wort nicht in ihrem Innern haben, so können sie den Sohn nicht erkennen, 5, 38.

V. 20. Johannes giebt den Ort an, wo Christus lehrte, um zu zeigen, daß er mitten im Tempel mit solcher göttlichen Parrhesie lehrte, und dennoch Niemand ihn anzugreifen wagte, weil sie Gottes Hand hinderte. Γαζοφυλάκια hießen dreizehn röhrenartige Kisten, von den Rabbinen wegen ihrer Form שׁוֹפָרוֹת genannt, in dem Vorhofe der Weiber. Sie dienten dazu, die freiwilligen und die jährlichen Beisteuern zum Tempelunterhalt zu sammeln (Mark. 12, 41.). Man kann sich also denken, daß hier viele Leute auf= und abgingen. Wollte man mit Vitringa (s. zu 8, 14.) annehmen, die Tempelsynagoge sei gerade hier gewesen, so würde man sich das Lehren an diesem Orte desto leichter erklären

können. Indeß lehrte Christus auch an andern Orten des Tempels und nicht bloß in der Synagoge. Mark. 12, 41. deutet nicht auf eine Synagoge an jenem Platze. Hier mag γαζοφ. Bezeichnung des Raums seyn, daher ἐν.

V. 21. Ob πάλιν ein andermal an demselben Tage bedeute, ist zweifelhaft. — Wir haben zu dem Ausspruch C. 7, 33, 34. und auch 13, 33. zu vergleichen, und erklären hier so wie 7, 33, 34., nämlich ζητεῖν vom Hülfe suchen. Erasm.: tunc intelligetis ex eventu qui sim. Optabitis praesentiam meam, nec continget. Der Zusatz an dieser Stelle ἐν τ. ἁμ. ὑμῶν ἀποθαν. begünstigt diese Auffassung — „weil der Erlöser ihnen nicht erscheinen wird (V. 24.), werden sie in ihrem sündlichen Zustande sterben."

V. 22. Wie in jener Vermuthung der Juden C. 7, 35. ein Hohn liegt, so wohl auch hier. Der Selbstmord war den Juden eines der größten Verbrechen, welches Jeden nach dem Tode in die Gehenna, den Ort der Verdammniß, bringt. Josephus (de bello I. 3, 8, 5.) sagt in der wichtigen Rede, in der er seine vom Feinde eingeschlossenen Kriegsgefährten vor dem Selbstmord warnt, von den Selbstmördern: τούτων μὲν ᾅδης δέχεται τὰς ψυχὰς σκοτιώτερος. Die Juden hatten also wohl geahnet, was Jesus sagen wollte. Indeß, statt sich demüthigen zu lassen, suchen sie nur den sie verletzenden Ausspruch ἐν τ. ἁμ. ὑμ. ἀποθ. zu wenden und sagen daher höhnend: „Wenn er sich selbst das Leben nehmen und in die Gehenna gehen will, so hat er wohl Recht, daß ihm niemand folgen wird." Calvin: pergunt non modo in securo contemtu, sed etiam in protervia.

V. 23. 24. Mit erhabenem Ernste begegnet der Erlöser dem Hohn. Es ist ein unendlicher Abstand zwischen ihnen und ihm. Er gehört im eminentesten Sinne dem Himmelreich an, sie dem Reiche dieser Welt. Kommt er ihnen also nicht zu Hülfe, erkennen sie ihn nicht in seiner Würde, nehmen sie ihn nicht zu ihrem Erlöser an, so müssen sie in ihren Sünden sterben. — Ueber ἐγώ εἰμι s. zu 4, 26.

V. 25. Die Frage kommt aus trägem Uebermuthe. Luther: „Es ist gar spitzig geredet, als sprächen sie: Awe ja, es sollte wohl wahr seyn? Wer seid ihr denn, lieber Junker Jesu?" Die Antwort Christi hat Schwierigkeit, besonders wegen der Ungewißheit

der Bedeutung des *τὴν ἀρχὴν*; dann frägt es sich auch, ob *ὅ,τι* oder *ὅτι* zu lesen. Gewiß ist *τὴν ἀρχήν* adverbialiter zu nehmen, wie *ἀκμήν* Matth. 15, 16., und *ὅ,τι* als Relat. zu lesen und zu schreiben. Es kann dann besonders die Wahl zwischen folgenden drei Auffassungen seyn. 1) *Τὴν ἀρχήν* „für den Anfang." Erasmus (und ebenso Luther, Grotius, Paulus): primum sum quod etiam dico vobis, non explico quidquid sum indignis; *hoc* primum dico, me missum esse a patre praeconem vitae, id quod iamdudum dico vobis. Luther: „Wenn ihr werdet meiner Predigt folgen, werdet ihrs erfahren, wer ich sei." Christus würde also gleichsam die Juden zuerst nur haben auf eine niedere Ansicht von sich führen wollen, um erst dann, wenn sie auf diesem Standpuncte ständen, eine höhere zu offenbaren. Allein dies ist dem Zwecke Jesu zuwider, da er zeigen will, daß er mit vollem Rechte sich die Messiaswürde beilege. Ueberdies, welches sollte denn jene höhere Ansicht seyn? In dem, was Christus bereits gesagt hatte, war ja schon seine hohe Würde ausgesprochen. 2) *Τὴν ἀρχήν* in der Bedeutung des *ὅλως*, omnino. So häufig bei den Griechen. S. Elsner und Lösner, Obss. ad h. l., Viger, S. 80. 723. Sonst in eben der Bedeutung *τῇ ἀρχῇ*, Hemsterh. ad Luc. Tim. §. 26. So scheinen es schon Chrysost., Euthym. genommen zu haben, dann in neueren Zeiten zuerst Erasmus, der diese Erklärung der ersten vorzog, Melanchthon, Wolf, Cler., Kuinoel, Lücke. „Ueberhaupt der, für den ich mich erkläre." Allein erstens weiß man nicht recht, was das „überhaupt" hier heißen soll; die Ausleger vertauschen es freilich mit „wahrlich." Lücke will, daß es gleich *ἀμὴν ἀμὴν* sei, aber diese Bedeutung liegt nicht im griechischen Sprachgebrauch, zufolge dessen es nur „gleich von Anfang an, d. i. überhaupt" heißt. Ferner läßt sich diese Bedeutung nur bei Profanscr. nachweisen, weder im N. T., noch in der LXX. Daher treten wir der dritten Erklärung bei, welche *τὴν ἀρχήν* für gleichbedeutend erklärt mit *ἀπ' ἀρχῆς*, *ἐξ ἀρχῆς* (C. 15, 27. 16, 4.). Es kommt zwar in der LXX. der accus. abs. nur in der Bedeutung „am Anfange" vor, 1 Mos. 43, 18. Daniel 8, 1., allein es lassen sich Beispiele bei Profanscr. nachweisen, wo es gerade heißt „gleich von Anfang an," Soph. Antigone, v. 92, Herodot I. 9. s. Wahl s. h. v., ja diese Bedeutung liegt

auch der abgeleiteten „überhaupt“ überall zu Grunde, so daß Bu-däus bei Soph. das $\dot{\alpha}\varrho\chi\dot{\eta}\nu$ omnino übersetzt, andere imprimis, das Richtige s. b. Hermann zu d. Stelle. Es kann nun entweder hinter $\tau\dot{\eta}\nu$ $\dot{\alpha}\varrho\chi\dot{\eta}\nu$ das Zeitwort ἐλάλησα ergänzt werden: „ich habe euch am Anfange es gesagt, was ich auch jetzt sage;“ oder, da dies hart ist, so können wir ἀπὸ τοῦ κοινοῦ (aus dem Zusammenhange) das εἰμί ergänzen. Das καί ist intendirend (τί γὰρ καὶ λέγειν;); es bezeichnet, daß die Aussage von dem wahren Seyn Christi nicht verschieden ist, wie גַּם. Λαλῶ steht statt des Präter., weil das Präsens mit eingeschlossen, und die Handlung fortdauernd ist. Also zu übersetzen: „ich bin, was ich ja auch von Anfang an (gleich am Anfange) gegen euch erklärt habe;“ ähnlich 10, 25. So Nonnus, Calvin, Beza, Maldonat u. A., auch die persische Uebersetzung. Der Satz würde im Hebr. lauten: אֵת אֲשֶׁר מְדַבֵּר אֲנִי לָכֶם גַּם בַּתְּחִלָּה אֲנִי הוּא. So beantwortet also Christus die Frage der hochmüthigen Pharisäer, aber auf eine solche Weise, daß auch zugleich ein ernster Vorwurf darin lag, und die Erklärung, daß sie gar nicht nöthig hätten, diese Frage zu thun.

V. 26. Christus hatte oben V. 15. erklärt, er richte gar nicht, bald darauf hatte er gesagt, sie würden in ihrem sündlichen Zustande sterben müssen. Es bedurfte also seine Strafrede einer Rechtfertigung. Er giebt dieselbe, die er bereits V. 16. gab. Gott ist es, der durch ihn das Strafamt übt, er richtet nicht aus persönlicher Lust am Richten. So wird gut von Schott der Zusammenhang angegeben. Calvin, Lücke u. A. nehmen vielmehr ein Abbrechen der Rede an: quia surdis se canere videbat, non ultra prosequitur sermonem, sed tantum pronuntiat Deum fore vindicem. Lücke wendet gegen Schott ein, der Sprachgebrauch von ἔχω κρίνειν erlaube nicht, an das zu denken, was Christus schon gesagt hat, allein man kann ja auch zugleich an das denken, was er noch nicht ausgesprochen hat.

V. 27. 28. Ahnen konnte wohl Dieser und Jener, daß Christus von seinem himmlischen Vater rede, indeß fehlte es doch an einer eigentlichen Einsicht in das, was Christus von seinem Zusammenhange mit demselben sagte. Eine lebendige überzeugende Einsicht erlangten sie erst davon, als Christus erhöht war, und zur Manifestation seiner Verherrlichung seine Kirche gründete und die

alte Theokratie aufhob. Ueber ὑψοῦν s. zu 3, 14., über υἱὸς τ. ἀ. zu 1, 52.

V. 29. Rosenm., Kuin. (auch nach Luth. de Wette) u. A. nehmen ἀφῆκε per enall. temp. für Präsens. Besser Lynar: „Der Vater hat mich noch nie verlassen." Das Präsens ist aber mit eingeschlossen.

V. 30—32. In einem gewissen schwachen Grade (C. 2, 24.) keimte der Glaube innerlich in den Gemüthern einiger Umstehenden auf. Es war aber jener Same, der keine feste ῥίζα hat (Matth. 13, 20.), der Erlöser weist also auf das μένειν hin, welches allein zum wahren Jünger machen kann (vgl. 15, 7. und zu 5, 38.). Das Wort fällt als ein Samenkorn ins Herz, nur wenn es in warmem Herzen geborgen und gepflegt wird, lösen sich immermehr seine Hüllen und die Pflanze schießt kräftig auf. Es entsteht zuerst eine rechte, d. i. lebendige (vgl. zu 1, 4.) Einsicht in die christliche Wahrheit, und eine solche macht frei von der ἁμαρτία, nicht bloß von der actuellen äußeren Erscheinung der Sündhaftigkeit, sondern auch von der innern Lust. Vgl. Joh. 17, 17. Es ist hier der Begriff der ἐλευθερία des Christen zu erläutern. Es gehören dahin, außer V. 36. 17, 17., 2 Kor. 13, 7. 1 Petr. 2, 16. Jak. 1, 25. 2, 12. Röm. 6, 18. 8, 21. Gal. 5, 1, 13. 4, 26, 31. 2, 4. Röm. 7, 6. In den letzteren Stellen heißen die Gläubigen ἐλεύθεροι in Bezug auf das Gesetz, in den ersteren in Bezug auf die Sündhaftigkeit. Die letztere Freiheit erzeugt die erstere, denn dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben 1 Tim. 1, 9., sie werden vom Geist, von innen heraus, zur Erfüllung von Gottes Willen getrieben Röm. 8, 14. Diese ἐλευθερία ist die Frucht der υἱοθεσία. Wer an die göttliche ἀλήθεια glaubt, daß Gott uns Strafwürdige in Christo zu Kindern erwählt, in dem erwacht die kindliche Gegenliebe (1 Joh. 3, 1. 4, 19.), wo aber die Liebe ist, ist die Freiheit von der Lust am Bösen. Der tiefe Sinn dieser Lehre ist also keinesweges erschöpft, wenn man bloß sagt: „Wer die christlichen Moralvorschriften deutlich erkennt, der meidet das Böse."

V. 33. V. 37. und 40. antwortet Jesus, wie es scheint, denselben, die hier das Wort nehmen, V. 37. u. 40. kann aber unmöglich zu den πεπιστευκότες gesagt seyn. Mithin müssen wir annehmen, daß hier Einige aus dem Volkshaufen heraus sprechen. Wir haben hier wohl nicht bloß an ein Mißverstehen aus Verstan-

desschwäche zu denken, sondern, wie es so häufig geht, sie wollen sich nicht darauf einlassen, der fleischliche Sinn greift etwas ihm Verwandtes auf. Durch die makkabäischen Befreiungskriege war der religiös-politische Enthusiasmus der Juden sehr gesteigert worden, so daß sie sich aufs eifrigste den Anmaßungen der Römer in Bezug auf ihre Freiheit entgegensetzten. Eine zelotische Partei unter ihnen erklärte es unbedingt für Sünde, einen andern Herrn anzuerkennen als Gott. Darum greifen sie mit solchem Eifer diese Seite der Sache auf.

V. 34—36. Ohne auf Widerlegung sich einzulassen, stellt Jesus dar, welches das Verhältniß sei, in dem sich der Begriff der Knechtschaft und der Freiheit auf die höchste Weise realisirt. Es ist das Verhältniß zur Sünde. Der allgemeine Begriff von Freiheit, der dieser Erklärung zu Grunde liegt, ist dieser: Frei ist das Wesen, das seiner Natur, seiner Idee gemäß sich entfaltet. Nun gehört zur Idee des Menschen die Sündhaftigkeit nicht, sie ist ein Fremdartiges, auch will sie der innerste Mensch nicht (Röm. 7, 15—17.), aber doch will sie der Mensch und eben darum ist er ihr Knecht, und muß thun, was sie will. — Cod. D., Clem. Alex. und einige latein. codd. haben V. 34. nicht τῆς ἁμαρτίας. Als Antwort auf die Rede der Juden wird das Wort Christi schlagender, wenn wir bloß δοῦλος lesen, und es läßt sich in der That auch wohl denken, daß ein Glossator durch Beischreibung des τῆς ἁμαρτίας das δοῦλος näher bestimmen wollte; wir verweisen es also aus dem Text. Verschieden würde übrigens der Sinn nicht, wenn man es auch läse: „es giebt noch eine andere Knechtschaft als die, an welche ihr denkt; wer Sünde thut, bei dem tritt am aller eigentlichsten das Knechtsverhältniß ein.“ Dagegen würde sich aber das Nachfolgende weniger anschließen, wo ja δοῦλος ganz allgemein steht. „Der Knecht im Haushalte bleibt nicht immer darin, wird ausgestoßen, wenn er untreu ist, der Sohn aber ist ewiger Theilnehmer an den Gütern des Vaters (den Gegensatz von δοῦλος und υἱός s. auch ausgedrückt Matth. 21, 36, 37.).“ In diesem ὁ υἱός lag nun ein Doppeltes, zunächst die Beziehung auf alle, die in das Kindschaftsverhältniß getreten sind, sodann im engeren Sinne die Beziehung auf den, der im höchsten Sinne Sohn ist — wie ja denn auch in der That die Gläubigen als Kinder Gottes Miterben Christi sind, Röm. 8, 17. Die Beziehung

auf sich selbst hebt nun Christus hervor. Der Sohn, als Theilhaber an den Rechten des Vaters, hat auch das Recht der manumissio. „Von dem müßt ihr erst freigemacht werden, ihr, die ihr als äußere Mitglieder der Theokratie Söhne Gottes zu seyn meint, während ihr doch Knechte seid." Ὄντως steht hier ähnlich, wie sonst das ἀληθινός, nämlich: „in den Zustand der Freiheit versetzt, der im höchsten Sinne kann Freiheit genannt werden." **Bullinger**: servus pro arbitrio domini eiicitur vel mutatur; ita mancipium peccati, tametsi ad tempus pietatem simulet et videatur habere Deum propitium, excluditur tamen suo tempore a consortio Dei et sanctorum; domus nempe consortium Dei et sanctorum adumbrat.

V. 37. Christus entwickelt wiederum, wie so oft, den tieferen Sinn, in welchem das, was der Gegner sagt, Wahrheit enthält. Er will sagen: „wäret ihr, dem tiefsten Sinne nach, was ihr zu seyn vorgebt, Nachkommen Abrahams, d. i. solche, die seinem Beispiel nachkommen, so wollte ich euch wohl für Freie erklären, aber ihr seid ja auf Mord bedacht!" Ganz entsprechend ist C. 7, 19. — Χωρεῖν von χῶρος, locum facio, entweder alteri oder mihi, in diesem Falle gleich locum occupo, daher „vordringen," metaphorisch: „ins Innere dringen." Wäre dieses hier der Sinn, so müßte εἰς stehn. Die Verwechselung wäre wohl nicht unzulässig, nur kommt es überhaupt nicht im metaphorischen Sinne mit εἰς vor. So Chrys., Nonnus, welcher letztere: οὐ γὰρ ἐμός ποτε μῦθος ἐς ὑμετέρην φρένα δύνει. Eine abgeleitete Bedeutung ist „Ort finden, d. h. gedeihen, gut von Statten gehn," wie προκόπτω; doch diese Bedeutung scheint zu matt und vulgair zu seyn. Am besten möchte der Sinn seyn „Statt finden," d. i. metaphorisch: „verstanden werden, aufgefaßt werden." So Mel., Beza, die Stelle aber, welche er aus Arist. für diese Bedeutung anführt, paßt nicht. So scheint es auch der Syrer genommen zu haben. Activisch ist χωρέω = συνίημι, mente capio, sehr gebräuchlich, s. Bretschn. s. h. v. Für den Ausdruck vergl. die Anm. zu 5, 38.

V. 38. „An mir könnt ihr sehen, was es heißt, Jemanden zum Vater haben — da ihr nun selbst der Mordgier nachgebt, so (οὖν) zeigt ihr ja, wer euer eigentlicher Vater sei." Christus weist schon hier andeutend auf das hin, was er V. 44. geradezu sagt. —

Statt ὃ ἑωράκατε hat schon Griesbach ἃ ἠκούσατε empfohlen und Lachmann aufgenommen, äußere und innere Gründe sprechen mehr für ἑωράκατε.

V. 39. 40. Die Bezeichnung Abrahams als Vater Israels war eine ganz stehende (Jes. 51, 2. Pococke, porta Mosis, Opp. I. p. 58.). Sie wollen also sagen: „Können wir denn noch einen andern Vater als Abraham haben?" Mel.: Magna Christi moderatio, adhuc parcit illis, ut non statim aperte patrem ipsorum diabolum esse dicat.

V. 41. Wo sie etwas Ordentliches glauben antworten zu können, da verstehen sie wohl den Erlöser, auch wenn er verblümt redet. So merken sie wohl, worauf er jetzt hinaus will: „Willst du die Abkunft von Abraham nicht anerkennen, willst du auf eine höhere hinweisen, nun so ist Gott unser Vater (Jes. 64, 16. 45, 9. 5 Mos. 32, 6.)." — Man könnte mit Lücke u. v. A. meinen, πορνεία beziehe sich im Sinne der Juden, nach der gewöhnlichen Vergleichung ihres Verhältnisses zu Jehovah mit dem ehelichen, auf den Götzendienst: „wir erkennen nicht mehrere Götter als unsere Urheber und Gründer unserer Theokratie an;" allein diese Beziehung dürfte doch etwas zu gesucht seyn — etwas anderes wäre es, wenn Christus selbst so etwas sagte. — „Das Verwandte kennt das Verwandte, wäret ihr aus Gott, so müßtet ihr erkennen, daß auch ich aus Gott bin" — wie oben V. 19. Ἠγαπᾶτε ἄν „ihr würdet lieben," nicht „ihr würdet geliebt haben," Winer §. 43. 3. Z.

V. 43. Λαλιά, gemäß seiner Ableitung von λαλεῖν, „das Aeußere der Sprache, die Rede;" λόγος, gemäß seiner Ableitung von λέγω, „die Rede als Trägerin von Gedanken," s. über λαλεῖν und λέγειν Tittm., de synon. p. 79. Den Unterschied drückt auch der Aethiope richtig aus ቃል und ነገር und der Araber قول und كلام, weniger richtig der Kopte. Ἀκούειν „verstehn." Also: „Warum erkennt ihr nicht gleich am ganzen Ton meiner Rede in mir den Gottgesandten? — Weil ihr den Sinn meiner Rede nicht fassen könnt." Calvin treffend: priore membro stuporem eorum perstringit, altero praefractum doctrinae odium, postea v. 44. utriusque causam assignat. Das Nichtkönnen ist die Folge des Nichtwollens C. 5, 40, 44. Röm. 8, 7. Schol.: οὐ δύνασθε, ἡ γὰρ πρὸς τὰ φαῦλον ῥοπὴ ἐκλύει τῆς

καρδίας τὸν τόνον. Mel.: nam qui veri sint Dei filii et domestici, non possunt paternae domus ignorare linguam.

V. 44. Vgl. die treffliche Abhandlung von Nitzsch über Joh. 8, 44. in der Berliner theol. Zeitschr., 3. Heft, S. 52 ff. — „Der, mit dem ihr geistig verwandt seid, das ist der Urquell alles Bösen, in dessen Gesinnung geht ihr willig ein." 1 Joh. 3, 10. Ammonius: ἐν συντόμῳ ὁ νοῦς τοῦ λόγου τοῦτο σημαίνει· εἰ καὶ ἀσαφές ἐστι, πρεπωδέστερον ὁ διάβολος ὀνομάζοιτο ὑμῶν πατήρ. Θέλειν, emphatisch wie 7, 17. Origenes: αὔταρκες γὰρ εἰς τὸ εἶναι τοῦ διαβόλου υἱὸν τὸ κἂν θέλειν αὐτοῦ ποιεῖν τὰς ἐπιθυμίας. — Es frägt sich nun, in welcher Beziehung Christus den Teufel ἀνθρωποκτόνος nenne. Darüber giebt es zwei Hauptansichten. Die eine nimmt an, daß dabei an die Verführung der ersten Menschen gedacht sei, dann hätte θάνατος die allgemeinere Bedeutung „geistiges und leibliches Uebel;" so Origenes, Chrys., August., Luther, Calvin u. d. M.; die andere, daß nur eine Beziehung auf den Mord des Kain statt finde; so Kyrill, Döderlein, Nitzsch, Lücke. Die letztere Ansicht gründet sich besonders darauf, daß der Zusammenhang sie nöthig mache, weil Christus auf die ganze Idee der Verwandtschaft der Juden mit dem Satan nur durch die Rüge ihres Strebens, ihn, den heiligen Lehrer Gottes, zu tödten, geführt worden sei. Dies ist der einzige positive Grund, der für diese Ansicht spricht, obwohl er auch dadurch wieder etwas geschwächt wird, daß Christus in dem unmittelbar Vorhergegangenen nicht von der Mordlust der Juden spricht, sondern von ihrem sündlichen Stumpfsinn fürs Göttliche. Es könnte außerdem noch angeführt werden, daß auch 1 Joh. 3, 12. der Mord Kains vom Teufel abgeleitet wird, allein, wie wir sehen werden, ist dort der Zusammenhang so, daß diese Stelle keine absolute Beweiskraft hat. Dazu kommt, daß ebendaselbst V. 15. auch überhaupt der Haß Anthropoktonie genannt wird. Außerdem kann man sich für die erstgenannte Ansicht von der Stelle darauf berufen, daß Weish. Sal. 2, 24. auch der θάνατος der ersten Menschen auf den Teufel zurückgeführt wird. Insbesondere aber möchte für diese Auffassung entscheiden: 1) daß eine Beziehung auf die erste Verführung der Menschen durch den abgefallenen Geist näher liegt als die auf Kain, da jene That des Teufels die hauptsächlichste war, von der alle anderen nur Folgen

sind; 2) daß die Stelle 1 Joh. 3, 8. sehr parallel ist: ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν· ὅτι ἀπ᾽ ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει; 3) daß Christus nachher ganz allgemein das ψεῦδος als das Laster des διάβολος nennt, die Lügenhaftigkeit Satans aber gerade bei dem Sündenfall hervortritt. 4) Gewiß mit Beziehung auf den Sündenfall heißt der Teufel ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος Offenb. 12, 9. Endlich möchte es auch nicht unpassend seyn, hier an eine genaue Parallele aus dem Appendix des Sohar, aus dem Sohar Chadasch, zu erinnern f. 27, 3., wo die Bösen, Gottlosen genannt werden: בני דנחש הקדמוני דקטיל לאדם ולכל־בריין דאתיין מניה „die Kinder der alten Schlange, welche den Adam und alle, die von ihm herkommen, getödtet hat.“ — Am allerbesten scheint es, beide Erklärungsweisen in Verbindung zu setzen, wie dies schon Euthym. gethan hat, und diese Stelle nach Analogie von 1 Joh. 3, 8 ff. zu erklären. Dort sagt der Apostel zuerst: „daß jeder Sünder, der das göttliche Licht haßt, in einer geistigen Verwandtschaft mit dem abgefallenen Geiste stehe, indem dieser vom ersten Anfange der Menschengeschichte an sich als den Feind des Lichtes, d. i. der Heiligkeit, zeigt. Ein besonderes Zeichen des Sündendienstes ist die lieblose Gesinnung gegen die Mitbrüder, besonders die Feindseligkeit gegen die, welche das göttliche Licht in ihrem Leben offenbaren. Eine solche Feindschaft gegen den Bruder, welcher göttlich gesinnt war, zeigte schon Kain. Dieser stand also ganz besonders in Verbindung mit dem Satan.“ So will hier Christus sagen: „Euer fleischlicher, hochmüthiger Sinn verhindert euch, meine Lehre aufzufassen, ja ihr verfolget mich deswegen sogar. Dieses bezeuget eure Verwandtschaft mit dem abgefallenen Geiste, euer Inneres hat Lust daran in dessen Begierden einzugehn. Er hat von Anfang an Verderben gestiftet, und hat sich immer als Feind der heiligen Wahrheit gezeigt, deshalb auch gegen die, welche sie offenbarten, wie zuerst Abel; denn er selbst erzeugt nur Lüge und Sünde. Und so ist der Grund, warum ihr mir nicht glaubt, warum ihr meine Lehre und mich selbst hasset, eben der, daß auch ihr eine Lehre sucht, welche mit eurer sündlichen Gesinnung übereinstimmt, und eben deshalb Lüge seyn müßte.“ Wenn demnach der Teufel, weil er überhaupt ein Lichthasser ist, und deshalb die Wahrheit an sich und auch die Menschen, die sie offenbaren, zu verderben sucht, Menschenmörder

st, so kann Christus seine Feinde so nennen, insofern sie ihn
st eben aus Haß gegen das Licht so verfolgten (vgl. V. 46.),
. eben deshalb auch seine Lehre verwarfen. Nehmen wir das
ἀνθρωποκτ. so umfassend (wie dies auch Theod. Herakl. in ca-
ta patr. thut), so schließt sich der Schluß von V. 44. und auch
45. genau an. — Ἀπ' ἀρχῆς ist demnach zu nehmen, wie
Joh. 3, 8., „vom ersten Anfange der Menschengeschichte an,"
eng.: ex quo aliquid novit de natura humana) vgl. ἀπ'
τῆς κτίσεως, Mark. 10, 6. Sir. 16, 26. u. Offenb. 12, 9. ὁ
ις ὁ ἀρχαῖος. Gegen den manichäischen Mißverstand des Wor-
spricht gut Beza zu dieser Stelle. — Ἕστηκεν. Nach der
ulg., welche es im Prät. stetit übersetzt, nehmen es die meisten
sleger als Prät. Dann wäre diese Stelle ein locus probans
die Lehre vom Abfall des Teufels. Allein das Prät. ἕστηκα,
lches bei den Classikern immer die Bedeutung des Präsens hat,
mmt auch im N. T. immer in der Bedeutung des Präsens vor.
ur an zwei Stellen könnte dies zweifelhaft seyn, Röm. 5, 2. und
Kor. 15, 1., indeß ist auch dort die Bedeutung des Präsens
er beizubehalten. Die griechischen Erklärer erkennen dieses an,
rigenes, Theoph., Euth., und wahrscheinlich auch
hrys. So auch der Syrer: ܘܠܐ ܩܡ ܒܫܪܪܐ, der Aethiope
A. Wenngleich daher die Lehre, daß der Teufel nicht ein böses
princip, sondern nur ein gefallener Engel ist, in andern Stellen,
ie Judä 6., ihre Begründung findet, so ist doch hier nur davon
e Rede, welches des Teufels Charakter sei, seitdem er in der
Menschengeschichte auftritt. Euth.: οὐκ ἐμμένει, τουτέστιν,
τῷ ὀρθῷ βίῳ οὐκ ἀναπαύεται, ἀλλὰ μισεῖ τὴν τοιαύτην
ολιτείαν. Diese Erklärung wird durch das Folgende bestätigt.
hristus giebt den Grund an, warum der gefallene Engel keinen
nhaltungspunct in dem Guten finden könne (Beng.: non
secutus est statum in veritate), eben deshalb, weil er in sei-
m innern Sinn von dem Guten und Wahren entfremdet ist.
äre nun in dem Vorhergegangenen von dem Abfalle des Teufels
e Rede, so würde Christus hier gleichsam die Nothwendigkeit des
bfalls aussprechen. Vielmehr ist der Sinn dieser, wie ihn zum
heil Origenes zu dieser Stelle andeutet: „Jener gefallene
eist hat noch das unverläugbare Eigenthum, daß er λογικὸς ist:
örte er auf ein intelligent-sittliches Wesen zu seyn, so wäre er

ein physisches, er wäre dann nicht mehr böse, sondern ein Un-
Da nun aber jedes intelligent-ethische Wesen nur seine Bestim-
mung hat, wenn es in der Heiligkeit, in Gott, lebt, welches
Leben in Gott daher auch nach der Schrift die Wahrheit heißt,
d. i. das was allein mit der menschlichen Natur übereinstimmt, so
findet auch unbewußt in jenem bösen Wesen ein Streben statt nach
der Befriedigung der Bestimmung seiner Natur, also ein Streben
nach jener Seligkeit, die eigentlich nur im Leben mit Gott zu fin-
den ist. Es will einen Anhaltungspunct in der Wahrheit suchen.
Aber es findet keinen, weil in seinem Innern nichts Verwandtes
ist, durch das es der Wahrheit sich anschließen könnte. Eben in
diesem Kampfe des Strebens nach seiner Bestimmung mit den
diesem Streben ganz entgegenstehenden Neigungen besteht seine
Unseligkeit." — Den Gegensatz von ἀλήθεια und ψεῦδος erklärt
man nach dem was zu 1, 4. bemerkt worden. Wahrheit und Hei-
ligkeit, Lüge und Unheiligkeit setzen sich wechselseitig voraus, sie
sind innerlich in der Wurzel eins. Die Grundlüge des Feindes
der Menschheit, mit der er sich selbst und Andere belügt, ist: das
wahre Leben ist nicht in Gott, sondern in dem endlichen Seyn
selbst. Aus dieser Lüge folgen alle andern Lügen und Sünden.
Die Lüge heißt das Eigenthum des Vaters der Lüge, sie ist näm-
lich das, was sein Wesen ausmacht, worauf die Eigenthümlichkeit
seines Seyns begründet ist. — Αὐτοῦ bezieht sich auf das in dem
concretum ψεύστης enthaltene abstr. ψεῦδος, so wie umgekehrt
Röm. 2, 26. αὐτοῦ auf das abstr. ἀκροβυστία geht.

V. 45. Redete Christus selbst die Lüge — etwas anderes als
was der Ausdruck des göttlichen Seyns und Lebens ist — so wür-
den sie ihm glauben. Da er aber das dem göttlichen Willen und
Seyn Analoge redet und sie nichts dem Verwandtes in sich haben
(V. 47.), so können sie ihm nicht glauben, und erweisen also, daß
der Teufel ihr Vater ist.

V. 46. Nach der gewöhnlichen Auffassung verweist Christus
zur Unterstützung der Wahrheit seiner Lehre auf die lautere Heilig-
keit seines Lebens, und so ist dieses dictum ein besonderes dictum
probans der Unsündlichkeit Christi geworden. Nun ist aber An-
deren das Unzusammenhängende der Rede aufgefallen — das
δὲ λέγω scheint auf den Vordersatz speciell zurückzuweisen, so be-
man das ἁμαρτία auf den Irrthum in der Lehre bezieh-

chte. Im Griechischen ist dies nun auch die eigentliche Bedeu-
g von ἁμαρτία, daher haben es hier so genommen Mel., Ben-
, Kypke, Lücke, Bretschn. Allein daß geradezu und
s ausschließlich ἁμαρτία in dem griechischen Sinne von Irrthum
: eigentlich Versehen hier stehen sollte, wäre durchaus gegen
sonstigen hellen. Sprachgebrauch des Wortes. Auch wäre der
rn matt und unpassend, wenn man das Wort = Versehen
ne; für Irrthum aber hätte Christus wohl — zumal in
er Verbindung — ohne Zweifel ψεῦδος gesetzt. Dagegen
cht alles dafür, beide Bedeutungen hier in dem Worte nicht
trennen. Gerade so stand C. 7, 18. ἀδικία dem ἀλήθεια gegen-
er. Gott kennen und seine Gebote halten verbindet Christus
is Genaueste, V. 55. „Wer kann mir in meiner ganzen Er-
inung irgend eine Abweichung von der höchsten Lebensnorm
hweisen? Wenn ich nun also die göttliche Wahrheit aus-
eche ...." — Die Unsündlichkeit Christi liegt übrigens auch
andern Aussprüchen C. 5, 30. 8, 29. (4, 34.)

V. 47. Christus beantwortet die Frage selbst: nur wer gleich
t vornherein Verwandtschaft mit Gott hat, d. i. vom Vater ge-
zen ist (C. 6, 44, 45.), versteht, hat Sinn für die Offenbarung
Göttlichen. C. 10, 27.

V. 48—50. Die Juden, betroffen, aber nicht gedemüthigt,
gegnen der ernsten Rüge Jesu Schmähworte. Δαιμ. ἔχειν,
C. 7, 20. Die Schmähung Christi als Samariter erklären die
en Interpr. daher, weil die Samariter das Gesetz nicht hielten.
ie Neuern erklären es daher, weil überhaupt die Samariter ver-
tet waren, wie es Tr. Jevamoth, f. 47. im Talm. heißt: „Du
t ein Kuthäer (Samariter), und ein Kuthäer darf nicht Zeuge
n." Indeß möchte doch jene Vergleichung, an welche die Alten
nken, nicht unpassend seyn, denn es wurde das Schmähwort
ch wohl nur bei gewissen Anlässen gebraucht. Dann ist am
hrscheinlichsten, daß es ziemlich gleich dem späteren מין oder
אפיקור der Juden ist, „Ketzer oder Epikuräer," welches bei ihnen
ie starke Schmähung eines solchen ist, der von ihren religiösen
sichten abweicht, gleich unserm Atheist. Καλῶς, wie 4, 17.
Jesus antwortet mit ernster Würde, er sei nicht wahnsinnig;
t klarem Bewußtseyn sei sein ganzes Leben dem heiligen Zwecke
weiht, seinen Vater zu verherrlichen, während sie, in blinder

Wuth, ihn und in ihm den Vater schmäheten. Seine Sach es nicht, deshalb mit ihnen zu rechten, das werde aber der den sie in ihm geschmäht hätten.

V. 51. Kaum hat der Göttliche gestraft und auf das G des Vaters verwiesen, so lockt er wiederum Jeden, der geöff Sinn hat, zu sich. Das τηρεῖν τ. λόγον, τ. ἐντολήν, wa wohl in dem Evangel. als in den Briefen des Johannes so oft kommt, heißt eben so wie λαμβάνειν τὸν λ. (17, 8.): „auf Wort Christi achten und daher auch es befolgen.“ Dies Be bezieht sich aber nicht bloß auf moralische Vorschriften, sondern die ganze Heilslehre; so gehört nach 1 Joh. 3, 22, 23. unter τηρεῖν τ. λόγον auch das πιστεύειν. Christus will also s „Wer meine Lehre in ihrem ganzen Umfange beachtet und sie eignet, nimmt dadurch das Element eines höheren, unvergängl Daseyns in sich auf.“ Ueber den Sinn des „Nichtsterbens“ 6, 50. Θεωρεῖν θάν., s. zu 3, 3.

V. 52. 53. Der fleischliche Sinn, dem die lockende eben so wie der strafende Ernst zuwider ist, greift wieder, ohne besseres Wissen, zu einem fleischlichen Einwand. Τίς h Nebenbegriff von etwas Großem, gleich ποῖος, Viger, S.

V. 54. 55. Wie er schon 7, 18. und 5, 44. als das Ch teristische seiner Erscheinung angegeben, daß er in seiner g Erscheinung allein die Ehre Gottes suche, so auch hier. Ja V. 55. sagt — er würde seinem innersten Bewußtseyn wide chen, er würde zum Lügner werden, wenn er weniger vo sagte, als er sagt. Ἑαυτὸν δοξάζειν „sich selbst eine Ehre ge so auch Hebr. 5, 5. Offenb. 18, 7.

V. 56. Auch hier geht Christus wieder auf die Einwe gen ein und giebt ihnen die wahre Richtung (s. zu V. 37.) ist größer als Abraham, Abraham selbst würde das anerkenn Zwischen π. ὑμῶν und ἡμῶν sind die Auctoritäten schwanker Ἀγαλλιᾶσθαι, sonst mit ὅτι construirt (Matth. 5, 12. Luk. 1, hier mit ἵνα, entweder indem es prägnanterweise den Begri Wünschens in sich schließt, das seine Erfüllung findet, oder ἵνα überhaupt das Ziel der Freude angiebt, „um sehen zu nen.“ Ἡ ἡμέρα τινός, das Zeitalter Jemandes, nach Sprachgebrauch (Matth. 24, 37.), besonders von der Ze Messias gebraucht, Luk. 17, 22. Bei den Rabbinen ist s

mel יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ. Es kann nicht bezweifelt werden, daß diese
ude Abrahams selbst in einem prophetischen Hinblicke auf
as Zukünftiges statt fand. Dieses Zukünftige ist das ἰδεῖν.
es frägt sich nur, ob dieses ἰδεῖν, ob also der Gegenstand
Freude Abrahams, selbst nur eine zweite prophetische An=
uung ist, oder ob das würkliche Theilnehmen, Erfahren, der
enstand der Freude ist. Im ersten Falle müßte man annehmen,
ham habe die Verheißung empfangen, er werde in einer spä=
prophetischen Anschauung die messianische Zeit schauen, habe
als schon über diese Aussicht gejauchzt, und nachher sich noch
eut, als er würklich der verheißenen großen prophetischen An=
uung theilhaftig wurde. Allein diese Erklärung ist unwahr=
nlich: 1) da wir nichts im Pentateuch finden, was uns auf
solche Verheißung einer spätern messianischen prophetischen
chauung hinleitete; 2) da aus der Vergleichung von Matth. 13,
Luk. 10, 24. hervorgeht, daß nicht die prophetische Anschauung
messianischen Zukunft an sich für etwas so Bedeutendes gehalten
de, sondern nur die Erfüllung jener prophetischen Ahnungen.
er werden wir ἰδεῖν beide Male auf das Erfahren, Theilhaben
hn, nach dem hebr. Sprachgebrauch, den wir in der Anmer=
zu V. 51. und zu C. 3, 3. angaben. „Abraham freute sich,
er die Realisation seiner messianischen Ahnungen sehen, daß
ie empfangenen Weissagungen in Erfüllung gehen sehn würde."
d nun im Folgenden gesagt, daß er diese messianische Zeit
lich gesehn, erfahren habe: so weiset dieses offenbar auf eine
nahme hin, welche jener Urvater Israels noch jetzt an der
wickelung der Theokratie nehmen konnte, zu der er den Grund
gt hatte. Es ist auffallend, daß diese so einfache und so noth=
dig im Text (namentlich bei Vergleichung von Matth. 13, 17.)
ündete Erklärung fast von keinem der älteren Ausleger aufge=
t worden ist. Sie nehmen meistens ἀγαλλ. in der Bedeutung
h sehnen," und meinen, daß das zweite εἶδε sich auf eine An=
uung im Glauben oder in Vorbildern beziehe, welche dem
aham Christum lebendig vorgeführt hätten. So Origenes,
ryſ., Theoph., Euthym., August., Erasmus, Cal=
(welcher allein Bedenklichkeiten gegen diese Auffassung äußert),
za, Grotius, Bengel, Semler u. A. Zuerst spricht
egen sehr gut Maldonat: cum dicit *vidit*, haud dubium,

quin eo modo vidisse dicat, quo videre dixerat tanto
concupivisse. Non autem concupiverat sola videre
quia, antequam fidem haberet, cum nullam de Christo i
tiam haberet, diem eius videre concupiscere non pote
postquam habuit, concupiscebat quidem, at non sola
quia fide iam Christi diem videbat. — Vidit ergo d
Christi re ipsa, quemadmodum et ille et patres omnes vi
concupierant. Quis enim dubitet Abraham et caeteros p
tres, qui cum eo erant, sive ex revelatione, quam in
vita habuissent, sive ex revelatione, quam tunc, cum Ch
stus venit, habuerint de eius adventu, non ignorasse Ch
stum venisse, etiam antequam ad eos post mortem ven
Allerdings leitet auch die Erzählung Matth. 17, 4. darauf,
Theilnahme der großen Männer des Alten Bundes an dem
sungswerke Christi anzunehmen. — Außerdem wurde sodann
von uns gegebene Erklärung vertheidigt von Lampe, Mosh
Kuinoel, Lücke. — Das ὁ πατὴρ ὑμ. vor Abraham
Christus absichtlich hinzu, um anzudeuten, wie sehr sie,
Christum verwarfen, sich von ihrem Vater unterscheiden, der
seine zukünftige Erscheinung jauchzte.

V. 57. Auch in dieser Frage spricht derselbe träge, fleis
Uebermuth aus den Juden, welcher sich auf das Gesagte nicht
lich einlassen will. Sie merken wohl, daß Christus von
Tieferem redet, sie wollen sich aber nicht die Mühe geben,
darein einzudringen, und begnügen sich daher mit kaltem S
Sie verdrehen die Worte, als hätte Christus von einem ir
Zusammenleben mit Abraham geredet. Funfzig Jahre war,
Josephus, bei den Juden die Zeit des vollendeten Mannes
weswegen die Leviten nicht länger, als bis zum funfzigsten
dienten. Sie wollen also sagen: „Du, der du noch kein voll
des Jahrhundert hast, willst Abraham gesehen haben?"

V. 58. Christus knüpft auch hier an ihren Mißversta
Sie meinen, Christus sei nicht alt genug, um von einem Zusa
leben mit Abraham zu sprechen; nun versichert Christus,
mit allem Recht davon reden könnte. Das Verständniß der
kann nicht schwierig seyn, wenn man sich von dogmatischen
urtheilen fern hält. Der Ausdruck ἐγώ εἰμι ist nach dem
Sprachgebrauch (s. zu 4, 26.) zu verstehn: „Ich bin es, ich

ich bin." Das Präs. schließt wie C. 15, 27. ein Prät. mit ein, Winer, S. 219. Jer. 1, 5. πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ, ηγίακά σε, wo im Hebr. יְדַעְתִּיךָ. Γενέσθαι und εἶναι bezeich: auch hier, wie wenn der Evangelist vom Täufer und vom Er: r (C. 1, 6. 1, 15. 1, 1.) redet, den Gegensatz des menschlichen, der Zeit beschränkten und des ewigen Daseyns. Ps. 90, 2. τὰ ὄρη γενηθῆναι, σὺ εἶ. Daher ist es falsch, wenn rnem. in Rosenm. exeg. Rep. II. 264. γενόμενός εἰμι statt όμην supplirt. Also: „Ehe Abraham existirte, bin ich meinem :ren Seyn nach, auf außerzeitliche Weise, der, der ich bin." andere, neben dieser, gangbare Erklärung ist die, welche zuerst Socinianer Crell gab, dann Grotius, Paulus (s. dage: Storr, Opusc. III. 247 ff.). Das Seyn sei hier wie auch 5. das ideale Seyn in der göttlichen Vorherbestimmung Christi des Messias. (Aehnlicherweise wird das, was Micha 5, 1. von ewigen Geburt des Messias gesagt ist, von Glassius, Tar: u. A. von der idealen Vorherbestimmung verstanden). „Ehe aham war, bin ich in dem göttlichen Weltplan als Messias be: mt gewesen." Diese Erklärung, obwohl an sich nicht ganz ulässig (vgl. Anm. zu 17, 5.), paßt schon deswegen nicht, weil istus ja durch das ἀμὴν ἀμήν anzeigt, daß er in der Verdre: g der Juden etwas Wahres nachweisen, daß er also eben wie on seiner nicht bloß prophetischen, sondern realen Existenz spre: will. Man vergleiche Joh. 6, 51., wo Christus von dem gei: n Genusse seines im Tode geopferten Fleisches redete. Als die Juden in höhnendem Mißverständniß von dem Genießen es würklichen Fleisches sprechen, schließt Christus V. 53. durch ἀμὴν ἀμήν den Ausspruch an, daß in einem gewissen nne auch von dem Genießen seiner irdischen menschlichen Er: inung die Rede seyn könne. S. d. Anmerkung zu jener Stelle. erdies deutet schon der johanneische Gegensatz von γενέσθαι und αι auf eine würkliche Existenz hin. — Charakteristisch für die thode der socinianischen Exegese ist die Erklärung des Faustus cinus von dieser Stelle contra Volan. p. 37 sq.: „antequam raham fiat Abraham, i. e. pater multarum gentium, ego n Messias. Sic monet, antequam gentibus concedatur, populus Dei sint, credendum esse Christo." Vgl. Calov, . I. in Triga Exercit. Antisocin. u. Episcopius, Instit.

theol. l. IV. c. 33. — Sachparallelen zu dieser Stelle sind 6, 62 und 17, 5. (vgl. d. Anmerkung zu dieser letzteren), wo der Erlö[ser] ebenfalls von seiner vormenschlichen Existenz redet.

V. 59. Wenn Christus sich verbarg, und dann, als das Ge[-] tümmel sich verloren hatte, aus dem Tempel ging, so fällt da[s] nachfolgende διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν auf, welches überdies so schleppend dasteht. Wenn es ächt ist, so müßte man an ein wunderbares Durchgehn durch sie denken, bei dem eine höhere Hand ihre Hand lähmte, so daß eben hierin das ἐκρύβη bestände. So Winer, 3. A., S. 392. Dies wäre indeß sehr dunkel ge[-] sprochen. Da nun überdies cod. B., der Syrer, Armenier, andere Uebersetzer und einige Väter diese Worte auslassen, da ein[ige] verschiedene Lesarten in den Worten vorkommen, und da man [sich] leicht erklären kann, wie sie als interpretirendes Glossem (nach Luk. 4, 30.) in den Text eindringen konnten, so hat Griesb. sie mit Recht daraus entfernt.

Capitel IX.

V. 1. Höchst wahrscheinlich schließt diese Begebenheit sich an das Vorhergehende genau an. Παράγειν heißt „weggehn" und „vorübergehn." Hier das erstere, wie auch das Glossem V. 59 des vorigen Capitels es auffaßt. Indem Christus aus dem Tem[-] pel herauskam, sah er einen bettelnden Blinden, denn am Tempel pflegten sich Kranke und Krüppel zu versammeln (Apg. 3, 2.) und Erblindete sind im Orient besonders häufig, s. Winer, Realle[xi-] con u. d. W. Aus V. 14. sehen wir, daß es Sabbath war; auch dies dient dazu, den Zusammenhang mit dem vorhergehenden Capi[-] tel zu erweisen, indem Jesus gerade am Sabbath am besten im Tempel lehren konnte. — Vergl. über die folgende Erzählung der Heilung des Blindgeborenen Zorn, Opuscula sacra, T. I p. 552 seqq.

V. 2. Der Blinde war ein bekannter Bettler (V. 8.); auch die Jünger wußten, daß er von Jugend auf blind gewesen, viel[-] leicht auch, daß weder seine Aeltern noch er selbst je in groben Sünden gelebt hatten, daher interessiren sie sich für sein Schicksal. Die Frage geht aus der Idee der Vergeltung hervor, welche tief ins Gemüth des Israeliten geprägt war. Die ganze Leitung und alle Schicksale der Theokratie beruhten auf derselben. Ja auch an

den Nachkommen wurden noch durch äußeres Wohl oder Wehe die Sünden der Vorfahren bestraft (2 Mos. 20, 5. Vergl. als eine Art rationalen Commentar zu d. St. Plutarch, de sera numinis vindicta). So erklärt es sich, wie die Jünger zunächst an eine Versündigung der Aeltern denken. Wie sie aber, da er blind geboren ist, in seiner Sündhaftigkeit den Grund der Blindheit suchen können, fällt auf. Chrys., Euth. meinen, sie hätten nur sagen wollen: „es kann doch weder das Eine noch das Andere der Fall gewesen seyn." Dann würden die Jünger gleichsam Jesum, der 5, 14. selbst die Krankheit in Zusammenhang mit der Sünde gesetzt hatte, in eine ἀπορία bringen wollen, was dem einfachen Charakter dieser Leute nicht angemessen ist. Seit Beza ist es gewöhnlich geworden, an die unter mehreren Juden jener Zeit gangbare Lehre von der Seelenwanderung zu denken (s. zu 1, 20.), oder wohl auch an ganz abenteuerliche rabbinische Grillen. Warum sollte nicht vielmehr ihre Meinung diese gewesen seyn: ob wohl Gott in solchen Fällen, wie dieser — die ihnen allerdings als Probleme erschienen — die Sünde anticipirend bestrafe? Auch von den Pharisäern wird es V. 34. so angesehen, daß seine Blindheit ein Zeichen seiner Sündhaftigkeit von Kindheit an sei. — Vgl. eine Diss. von Rosenthal, praes. Ittig., 1698.

V. 3. Wie im Universum nichts, nicht das Sonnenstäubchen, das im Strahle spielt, und nicht der Thautropf, der die verborgenste Blume deckt, einzeln steht, sondern alles mit allem zusammenhängt, so ist das einzelne Daseyn und die einzelne Erscheinung nur erklärt, wenn das Ganze erklärt ist. Aber jeder einzelne Zweck, den der Zustand eines Wesens oder es selbst würklich erfüllt, ist auch Zweck seines Daseyns. Daß jetzt durch des Blinden Heilung Gott in Christo sollte verherrlicht werden — auch das war Zweck seiner Blindheit, auch das hatte die allumfassende Weisheit im Auge, als sie seine Tage ordnete. Ἔργα τ. θεοῦ in einem andern Sinne als 6, 28.; dort war θεοῦ Gen. obi., hier subi., wie מַעֲשֵׂה יְיָ; so häufig im A. T., wo die LXX. ἔργα θεοῦ, Ps. 32, 4. 144, 4. „die Offenbarungen der Majestät Gottes." Vgl. 11, 4. Chrys.: τί οὖν χωρὶς τῆς τούτου κολάσεως οὐκ ἐνῆν φανῆναι τοῦ θεοῦ τὴν δόξαν; μάλιστα μὲν οὖν τοῦτο εἴρηται· ἐνῆν γάρ, ἀλλὰ καὶ ἐν τούτῳ ἵνα φανερωθῇ. Τί οὖν φησιν, ἠδικήθη διὰ τὴν τοῦ θεοῦ δόξαν; εἰπέ μοι, ποίαν ἀδικίαν; εἰ γὰρ μηδ' ὅλως

αὐτὸν παραγαγεῖν ἐβούλετο· ἐγὼ δὲ καὶ εὐεργετεῖσθαι αὐτόν φημι ἀπὸ τῆς πηρώσεως· τοὺς γὰρ ἔνδον ἀνέβλεψεν ὀφθαλμούς.

V. 4. 5. Den Uebergang finden Manche darin, daß Christus sich anschickt, wieder an einem Sabbath zu heilen. Besser: „Die ἔργα τ. θεοῦ verrichte ich als der Repräsentant Gottes unun[terbro]chen während meines Erdenlebens." Ἡμέρα und νὺξ zunächst Gegensatz von εὐκαιρία und ἀκαιρία Ps. 104, 22. Wie aber Reden Christi so oft viele Beziehungen zugleich in sich verein[igen], so auch hier (vgl. φῶς und σκοτία 3, 20. 11, 9., auch Röm. 13 1 Thess. 5, 5, 8.). Der Tag die Lebenszeit, die Nacht der [Tod]. Der Tag die Zeit, wo die wahre Lebenssonne Christi leuchtet (E. 12, 35.), der Tod die Zeit, wo sie untergeht. Und auch auf findet Lücke u. A. noch eine Anspielung in dem φῶς, daß Christus soeben leiblich das Augenlicht wiedergeben will. Uebrigens über φῶς 8, 12. — Sehr bedeutende codd., BDL, und alte [Ue]bersetzer lesen ἡμᾶς statt ἐμέ, allein ἐμέ ist hier ganz erforderlich; es läßt sich denken, wie jenes in den Text kam, um mit dem [οὐ]... eine Uebereinstimmung hervorzubringen.

V. 6. 7. Daß der Erlöser sich hier eines äußeren Mittels bedient, fällt auf. Wir finden auch sonst bei wunderbaren Heilungen die Anwendung äußerer Mittel 2 Kg. 4, 41. Jes. 38, 21. M[ark.] 7, 33., wozu man auch Mark. 6, 13. nehmen könnte. Im Speichel nun liegt allerdings eine gewisse Heilkraft für Augenleiden (Plinius, Hist. N. 28, 7. Serenus Sammonicus, Carmen de medicina, c. 13. v. 225.: si tumor insolitus typho[s] tollat inani, turgentes oculos vili circumline coeno. [So] auch in der Geschichte der Blindenheilung des Kaisers Vespasian, s. Sueton, vita Vesp. c. 7., Tacitus, Hist. 4, [81], auch nach den Rabb.; s. Lightf. z. d. St. Mehreres vgl. b[ei] Wetstein). Daß nun aber durch bloßen Speichel, noch dazu [mit] Staub vermischt, kein Blindgeborner sehend werden kann, [sieht] selbst Dr. Paulus ein, von dessen Combinationsgabe hier folgende Probe ihre Stelle finde: „Traf es sich vielleicht zufällig, daß Jesus, während er aus andern Ingredienzen das, was er auf die Augen strich, mischte, auch ausspuckte und der Blindgeborne nun mei[nte], die Augensalbe sei aus dem Ausgespuckten entstanden!" — [Will] man nun von jenen Mitteln einen physischen Einfluß annehmen,

mte man nur sagen, daß sie die Träger (Conductoren; s. Pas-
sant über den Lebensmagnetismus) der übernatürlichen Wür-
ungen Christi gewesen seien. Wohl mögen sich aber dieser Bedeu-
ng jener Mittel auch noch andere ethische Zwecke angeschlossen ha-
: Zunächst — was Chrys., Mel., Calv. sagen — der Glaube
Blinden wurde auf die Probe gestellt, ob er im Vertrauen, daß
unscheinbare Handlung einen Erfolg haben würde, durch die
dt hin den weiten Weg bis zur Quelle gehen würde. Ferner
e auch andererseits der noch schwache Glaube an der äußeren
andlung einen gewissen Halt. Und noch Mehreres der Art ließe
anführen. — Der Quell Siloah, der einzige in Jerusalem,
sich in zwei Bäche theilte und dann zwei Teiche bildete, soll auch
isse Heilkräfte gehabt haben (Schöttgen und Paulus zu
St.); auch diese können als Conductoren der höhern Wunder-
ft gewürkt haben. Zugleich deutet aber Johannes — wenn an-
s dieser Zusatz ὃ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος kein Glossem ist —
einen symbolischen Sinn dieser Handlung. Ὁ ἀπεσταλμένος
d wohl von Joh. (7, 29. 8, 42.) auf Christum bezogen. Er
l also sagen, Christus habe dadurch, daß er den Menschen gerade
dieser Quelle Siloah geschickt, zugleich für den Nachdenkenden
deuten wollen, er selbst, der göttliche Gesandte, sei derjenige,
lcher die geistige Blindheit der Menschen heile. Was Christus
r leiblich gethan hat, deutet er selbst geistlich V. 39. Man hat
s aber gemeint, Johannes habe das Wort sprachwidrig gedeutet.
tte: „Gern möchte man dem Johannes zutrauen, er habe seine
uttersprache richtiger verstanden." Man führt nämlich an, שִׁלּוֹחַ
se, seiner Form nach, effusio aquarum, den passiven Sinn
e nur das Part. שָׁלוּחַ. Allein die Form קִטּוֹל (und auf diese ist
שִׁי zurückzuführen, das Dagesch ist aufgelöst, s. Ewald, hebr.
amm. S. 258.) vereinigt die intransitive und passive Bed. in
, und kann daher geradezu passivisch übersetzt werden. Wäre es
essen auch eben so wie die einfache Sägolatform שֶׁלַח, welche sich
h. 3, 15. findet, missio zu übersetzen, so kann dieser Infin. acti-
ch oder passivisch aufgefaßt werden, mittens oder missus, d. i.
ofundens aquam oder aqua effusa. S. ausführl. Erläuterun-
n hierüber in meinen Beiträgen zur Spracherklärung des
T. S. 123 ff.

V. 8—12. Malerische Darstellung nach dem Leben. Diese

Leute wurden wohl erst einen oder einige Tage später darauf aufmerksam; dies scheint auch aus der Ausdrucksweise des Evangelisten V. 14. hervorzugehn. — Der Mann erzählt einfach, was er erfahren hat. — Es fragt sich, ob diese Leute schon deshalb nach Jesu fragten, um ihn zu greifen, und ob sie in derselben feindseligen Gesinnung den Blinden zu den Pharisäern führten (diese bedeuten hier das Synedrium, s. zu Joh. 1, 19.), um Jesum des Sabbathbruchs anzuklagen. Vielleicht im Gegentheil — um die Pharisäer auf dieses Wunderzeichen aufmerksam zu machen. Diese aber, da sie die Thatsache nicht abstreiten können, greifen zuerst, wie es solcher Leute Art ist, einen Nebenumstand auf, um Jesu etwas anzuhaben.

V. 13—15. Ἦν δὲ, in der Bedeutung des Plusquamperf.; die Formel ist nachholend, wie 7, 2.; C. 11, 2. dient sie zu einer Prolepsis. Das πάλιν οὖν κτλ. deutet darauf, daß die Leute bloß erzählt hatten, wie wunderbar der Blinde geheilt worden, aber nicht eigentlich eine Anklage gegen Jesum vorgebracht.

V. 16. Jene Heilung war für ein augenfälliges, göttliches Wunderzeichen ausgegeben worden. Die Pharisäer ergreifen einen Nebenumstand, um zu zeigen, jener Mensch könne nicht ein göttlicher Gesandte seyn. Denn nur bei Lebensgefahr war es nach pharisäischen Gesetzen erlaubt, am Sabbath zu heilen, vgl. zu C. 5, 10. Andere Besonnenere schließen eben daraus, daß Jesus etwas so Wunderbares am Sabbath verrichtet habe, daß er auch nur nach besonderem göttlichen Willen den Sabbath gebrochen habe, mithin in dem Stück kein Sünder sei. Die Rabbinen selbst waren nämlich nicht ganz einig, welcher Krankheiten Heilung am Sabbath erlaubt und welche unerlaubt sei. Ein Rabbi meinte (Tr. Avoda Sara f. 28, 2.), entzündete Augen könnte man am Sabbath heilen. So konnten also einige meinen, der Geist Gottes habe selbst Jesu angegeben, was er thun solle.

V. 17—23. Προφήτης, „göttlicher Gesandter." Ἕως, inclusive des Terminus ad quem, wie sonst oft. S. Chrys. zu Matth. 1, 25. Zuerst hoffen die, welche nicht glauben wollten und daher gern jeden Vorwand ergreifen, der Blinde selbst möchte vielleicht, durch Scheu vor ihnen bewogen, ein Zeugniß gegen Jesum als Wunderthäter ablegen. Da sie den schlichten, wahrheitliebenden Menschen nicht dazu bewegen können, wenden sie sich

Aeltern, und hoffen diesen zu imponiren, um ihnen ein falsches ugniß zu entlocken. Diese lassen sich zwar aus Furcht vor dem nedrium bewegen, die Wahrheit nicht geradezu zu bekennen, aber erlauben sich auch nicht, sie zu bestreiten. Sie antworten, wie n es von Menschen erwarten muß, die eine natürliche Redlichkeit en, aber durch keinen höheren Geist über die Rücksichten des ge- hnlichen Lebens erhoben werden. — Die Furcht, welche die tern hatten, war die vor der Excommunication. Es gab einen fachen Grad derselben. Der erste נִדּוּי seclusio (wahrscheinlich ἀφορισμός, Luk. 6, 22.). Dieser bestand in dem Gebot einer Ellen weiten Entfernung von allen Hausgenossen, und zwar einen Monat. Der zweite Grad חֵרֶם „Bann." Mit dem in m Grade Stehenden darf Niemand reden, lehren, handeln, es- auch ist ihm der Zugang zur Synagoge verwehrt. Der dritte d שַׁמַּתָּא „die Vertilgung," bewürkte die gänzliche Ausschließung immer unter furchtbaren Bannformeln (Burt., Lex. Talm. 28. Imbonati, bibl. Rabb. p. 450 sqq.). Hier ist wohl an den ersten Grad des Bannes gedacht. Einige Tage vorher en die Synedristen durch den Einspruch des Nikodemus verhin- worden, ernstere Schritte gegen Jesum zu thun. Unterdeß en sie doch jenes Gebot ergehen lassen, und da dasselbe noch neu , so machte es großen Eindruck auf die Gemüther. Οἱ Ἰουδαῖοι, zu 1, 19.) die Synedristen.

V. 24. 25. Sie wollen es nun noch einmal mit dem Blinden t versuchen, und rufen ihn abermals. Sie sprechen peremto- h, um ihm durch ihre höhere Gesetzeserkenntniß zu imponiren. e biblische Redensart διδόναι δόξαν τῷ θεῷ bezeichnet „thät- beweisen, daß man gewisse Eigenschaften Gottes anerkenne" (so m. 4, 20., vgl. meinen Comm. zu dieser Stelle), insbesondere d sie gebraucht als Beschwörungsformel, um Jemanden zum ständniß der Wahrheit zu bringen, Jos. 7, 19. Esr. 10, 11. — r Geheilte antwortet weise und freimüthig. Er will die Phari- : nicht aufbringen, daher sagt er: über die dogmatische Frage, er ein Gesetzesübertreter sei, maße ich mir keine Stimme an, r bei der Thatsache muß ich stehn bleiben, daß er mich sehend ge- ht hat. — Ὢν part. imperf., wie öfter, wenn es mit dem iet. verbunden, 1, 49. 5, 13. u. a.

V. 26. 27. Sie wollen sich noch einmal den Hergang erzäh-

len lassen, um irgend etwas aufzufinden, woraus sie die Unwahr-
heit der Thatsache darthun könnten. Der Mensch aber wird durch
ihren starren Unglauben zum Unwillen gereizt, und thut die ironi-
sche Frage, ob sie etwa durch eine wiederholte Erzählung sich noch
mehr überzeugen und Jesu Jünger werden wollten. — Καὶ οὐκ
ἠκούσατε „ihr habt es nicht hören wollen."

V. 28. 29. Nun wird ihr Unwille aufs höchste gereizt, daß ei-
ner verachtete Mensch, der sich auf keine Weise zu ihren Absichten
brauchen läßt, ihnen auch sogar höhnisch begegnet. Das καὶ
ἐστὶ bezieht sich, wie Erasmus, Grotius richtig bemerken,
auf den göttlichen Lehrerberuf Jesu, es ist also gleich dem ἐξ ἀν-
θρώπων ἢ ἐξ οὐρανοῦ, Matth. 21, 25., wie dieses nachher
dem εἰ μὴ παρὰ θεοῦ ἦν, der Antwort des Blinden hervorg
(vgl. V. 16.). S. das πόθεν in 19, 9. Die Pharisäer drücken
sich noch glimpflich aus. Das Bewußtseyn einer ungerechten Sa-
che mochte ihnen diesen Glimpf eingeben.

V. 30—33. Der Geheilte wird im Kampf immer zuversicht-
licher und freimüthiger. Sein Charakter ist sehr bestimmt in sei-
nem Benehmen ausgedrückt, als eines solchen, der mit Entschie-
denheit und dabei mit großer Einfachheit seinen Glauben an Chri-
stum nur auf die selbsterfahrene wunderbare Thatsache gründet. Ἐν
τούτῳ sc. τῷ πράγματι (4, 37.) „bei dieser Thatsache ist es
auffallend." Das Ungewöhnliche der Ausdrucksweise erzeugte die
Lesart ἐν τοῦτο. Das γὰρ ist zu erklären aus einem verschwie-
genen Satze (s. Fritzsche zu Matth. 4, 18.), etwa: „sagt ihr
das nicht." Καὶ ἀνέῳξε „da er doch öffnete." — „Wenn
eine allgemein anerkannte Wahrheit ist (vgl. Jes. 1, 15. Ps. 66,
Schon Homer, Ilias I, 218. sagt: ὅς κε θεοῖς ἐπιπείθηται,
μάλα τ' ἔκλυον αὐτοῦ.) — fährt der Blinde fort — daß
wahrhaft fromme Menschen Gebetserhörungen erfahren, so müßt
ja auch in dieser Sache wissen und erkennen, daß der, welcher mich
heilte, ein göttlicher Gesandter ist." — V. 33. erklärt das
Euthym. richtig: οὐδὲ τοιοῦτον. Zu dem ganzen Satze be-
Derselbe: βλέβε σύνεσιν, πῶς θαυμασίως συλλογίζεται,
αὔξει τὸν λόγον· ἐφωτίσθη γὰρ ὄντως οὐ τοὺς ἔξω μόνον
φθαλμοὺς, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἔνδον. ἐπεὶ γὰρ προλαβόντες εἶπον
ἡμεῖς οἴδαμεν, ὅτι ὁ ἄνθρωπος οὗτος ἁμαρτωλός ἐστι,
μὲν ἐν σχήματι διστάζοντος παρεκρούσατο τὸν λόγον· νῦν

ιφθησίας ὢν μεστὸς, ἀποδεικνύει τοῦτον μὴ ὄντα ἁμαρτωλὸν, μὴ καὶ μᾶλλον θεοσεβῆ, καὶ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιοῦντα.

V. 34. Die Pharisäer sehen, daß sie mit diesem einfachen, muthigen Menschen ihre Absichten nicht erreichen, daher schmä sie ihn, und rügen besonders, daß er sich in göttlichen Dingen Urtheil anmaße. — Ὅλος bezieht Chrysost., Theoph., otius, auf die Sündlichkeit von der Jugend an; Calvin, cer, Lampe, auf die Sündlichkeit nach Leib und Seele, in rn sein leibliches Gebrechen ein Beweis für seine Sündlichkeit wesen sei. Calvin: perinde illi insultant, ac si ab utero tris cum scelerum suorum nota prodiisset. Beide Auffas gen gehen eigentlich in einander über. Sie betrachten das Lei des Blindgebornen wie Hiobs Freunde das des Hiob und wie n auch die Jünger Jesu. — Sie waren in dem Saale versam lt, wo das Synedrium sich gewöhnlich zu versammeln pflegte, der לִשְׁכַּת הַגָּזִית, dem steinernen Gemach, das zwischen dem Vor fe der Heiden und dem innern Hofe lag (Tr. Joma, f. 25.); man nte nun annehmen, daß sie ihn bloß aus diesem Ort auf rohe eise verjagt hätten. Allein Olshausen bemerkt mit Recht, daß m das Factum nicht als so bedeutend erschiene, als es nach . 35. dargestellt wird. Man nehme daher ἐκβάλλειν in dem nne, den es im Sprachgebrauch der christlichen Kirche erhalten t = aus der Kirchengemeinschaft ausstoßen, s. Suicer, Thes. cl. s. h. v. und Vitringa, de Synagoga vet. p. 742. 743.

V. 35—38. Der Heiland hatte nach seiner göttlichen Erzie ngsweise den Geheilten ganz den Eindrücken überlassen, welche ie Heilung von selbst in ihm hervorbringen möchte. Nun findet denselben, er schließt und erkennt aus dem Geschehenen, daß sein rz vorbereitet und empfänglich genug geworden sei. Er fragt ihn, er an den υἱὸς τ. θεοῦ glaube. Vgl. zu 1, 18. — Der Blind borene erkennt in Jesu einen erleuchteten Propheten, aber wohl t jetzt steigt die Ahnung in ihm auf, daß eben er auch der Mes s sei. Sein empfängliches Herz läßt ihn sogleich sagen: Ja, ich ube an ihn. Das καὶ τίς ἐστι ist gleich καὶ μήν (Viger, . 528.), iam vero. Und als nun Christus selbst seine Würde sspricht, huldigt ihm Jener sogleich, da sein Herz schon dem lauben geneigt geworden.

V. 39. Ein bedeutungsreicher Ausspruch des Erlösers, zu

welchem die ganze Geschichte des Evangeliums den Commentar liefert. — Wie bei Christus überall sein äußeres Handeln Abbild seiner geistigen Würksamkeit ist, wie sein göttliches Auge auch überall im Aeußern das Innere sieht, so auch hier. Der Blinde ist durch ihn sehend geworden — zuerst leiblich, dann geistlich. Das ist sein großer Beruf — knüpft er an — überall Blinde sehend zu machen; aber auch andrerseits die, welche ohne Christum schon zu sehen meinen, blind zu machen, und zwar, insofern sie zur Selbsterkenntniß erwachen, in ihren eigenen Augen, insofern sie in ihrer Verblendung beharren, diese geistige Verblendung zu steigern, und sie zu verstocken. Christus nennt als Zweck seines Kommens, was per accidens nothwendig damit verbunden war, wie Matth. 10, 34. Er spricht hier dieselbe Wahrheit aus wie in Luk. 5, 32. 15, 7. Matth. 11, 25. 1 Kor. 1, 20. Aehnliches Hinüberspielen des Leiblichen ins Geistliche finden wir Matth. 19, 23, 24. 11, 5. 8, 22 u. a. — Der Erlöser nennt dieses ein göttliches Gericht, nämlich, wie alle göttlichen Gerichte, ist es zugleich ein Selbstgericht. Wer nicht ans Licht kommen will, der verdammt sich selbst zur Finsterniß, und Gott übergiebt ihn derselben, s. zu C. 3, 19. Röm. 1, 24. meinen Comm., Olshausen zu Matth. 13, 13. So ist aufzufassen 2 Kor. 2, 16. Luk. 2, 34.

V. 40. 41. Christus war mit dem Blinden auf öffentlichem Wege zusammen gekommen. Es hatten sich nun bei jener Scene mehrere Zuhörer versammelt, unter denen auch pharisäisch Gesinnte waren. Sie merkten wohl, daß Jesus im geistigen Sinne von ihnen gesprochen hatte, sie mißverstanden aber seine Worte absichtlich, und fragten ihn höhnend, ob er denn sie für leiblich blind halte. Beziehen wir nun das *τυφλοί* im Munde der Pharisäer auf die leibliche Blindheit, so müssen wir in dem *καί* einen Vergleich nicht mit den Synedristen, sondern überhaupt mit andern leiblich Blinden annehmen. In Christi Antwort bezieht sich das *βλέπειν* wieder auf das geistliche Sehen, so daß der Sinn ist, wie ihn Calvin angiebt: si agnosceretis malum vestrum, non esset prorsus incurabile, nunc autem quia vos putatis sanos, manetis desperati. — *Μένει*, Euth.: *μένει ἀσύγγνωστος*.

Capitel X.

V. 1. 2. Sehr wahrscheinlich schließt sich diese Rede genau das Vorhergehende an. Das doppelte ἀμήν läßt schon darauf ließen, welches immer einen Gegensatz zu etwas Vorhergehendem usdrückt; und der Inhalt der Parabel bezieht sich auf die falschen hrer des göttlichen Wortes, auf welche sich das Auge Jesu, nach n eben gemachten Erfahrungen, besonders gerichtet haben mußte. uch pflegt ja sonst Joh. die veränderte Oertlichkeit nicht unerwähnt i lassen. — Das schöne Gleichniß verdiente eine besondere Mo- ographie. Von Dissertationen ist zu erinnern an Wolle, de itroitu in ovile, Lips. 1748. Zum Verständnisse der Bilder üssen wir uns das Hirtenwesen des Morgenlandes vergegenwär- gen (vgl. die gelehrte Beschreibung in Bochart, Hierozoicon, '. I. l. 2. c. 43. und 46.). Die Heerden wurden des Abends in nen unbedeckten Platz geführt, der mit einer niedrigen Mauer von teinen umgeben war; an der Thür desselben hielt ein bewaffneter necht Wache, der θυρωρός. Am Morgen kam der Hirte, wurde m θυρωρὸς eingelassen, und rief den Leithammel der Heerde (die υκολικὰ ἐπιφωνήματα. Longus Pastor. l. 4. p. 136. 147. d. Mollii: τὰς αἶγας προσεῖπε, καὶ τοὺς τράγους ἐκάλεσε ὀνο- αστί); ihm folgten dann die übrigen Schaafe, und der Hirt, vor- igehend, führt sie heraus auf die Weide. Räuber brachen des lachts zuweilen ein, oder stiegen über die niedrige Mauer und ubten. — Der Zweck des Gleichnisses ist das Verhältniß des ahren Hirten (oder, wenn man will, Lehrer, obwohl das zu enig sagt) der Gemeinde Gottes zu dem falschen zu schildern, mit er nächsten Beziehung auf die pharisäischen Volksleiter, zugleich ber auch im Hinblick auf die dereinstigen Hirten der Gemeinde hristi. Zuerst wird der Unterschied des falschen und des wahren i Bezug auf den Eintritt in den Beruf angegeben, sodann V. 4. nd 5. das Verhältniß der Gemeinde zu beiden. Schon hier denkt hristus bei dem wahren Hirten vorzugsweise an sich selbst. Von 3. 7. an wird das Gleichniß weiter ausgeführt. V. 7—10. Chri- us der Vermittler des rechten Eintrittes ins Gottesreich. V. 11 is 18. Christus der wahre Hirte der Gemeinde, den alle andern achzuahmen haben. Nach der Fülle des Geistes, die in Christo oohnt, nach welcher er Vieles in Einem zu geben liebt, wird das

Gleichniß nach mehreren Seiten hingewendet (vgl. Luk. 7, 41. Matth. 22, 1—13. vgl. m. Luk. 14, 16.). — Die αὐλὴ τ. πρ. bezeichnet die Gemeinde, zunächst die äußere Theokratie Israels (V. 16. Micha 2, 12. Ez. 34, 14.), sodann das Reich Christi auf Erden. Mit einer Heerde wird auch im A. T. Israel verglichen und seine Leiter mit Hirten, Jer. 23. Ez. 34., der oberste und eigentliche Hirt ist Gott Jes. 40, 11. Ps. 23, 1. 80, 2. Sir. 18, 13. Vgl. Joh. 21, 17. Die Vergleichungspuncte liegen am Tage: die Abhängigkeit der Heerde vom Hirten, die treue Sorgfalt des Hirten für die Heerde, der enge Verband der Heerde unter einander u. s. w. Zur Thür eingehn und anderwärtsher einsteigen bezeichnet dem allgemeinsten Gegensatze nach: auf rechtmäßige und unrechtmäßige Weise zum Lehramt gelangen. V. 7. sagt Christus, er selbst sei die Thür in die Hürde. Die Ausleger streiten nun, ob schon hier Christus sich selbst meine, oder ob θύρα eine allgemeinere Beziehung habe. Das erste Kyrill, Aug., Gregor, Calvin, Beza, Beng., Kuin., Lücke; das letzte Mald., Lampe, Semler. Allein beide Meinungen stehen sich nicht contradictorisch gegenüber, im Allgemeinen ist das Besondere mit enthalten. Semler: legitimus ordo, qui observari debebat, dieser legitimus ordo war nun, wenn man die nähere Beziehung auf die jüdischen Leiter festhält, der innere göttliche Beruf, die wahre Gottesfurcht, die Liebe zur Gemeinde; wenn man die weitere Beziehung ins Auge faßt, gehörte dann auch dazu, daß Christus den Leitern der Gemeinde den Beruf ertheilt haben muß, daß die Liebe zu ihm, daß sein Geist das Band zwischen ihnen und der Gemeinde seyn muß, und alles was sonst in dem Bilde ἐγώ εἰμι ἡ θύρα liegt. Man begnüge sich also damit, ἡ θύρα legitimus ordo zu erklären, dann mag man ferner wieder dieses nach seinen näheren und ferneren Beziehungen ausdeuten. — Jene, die nicht auf die rechte Weise Leiter der Gemeinde geworden, heißen Diebe, weil sie auf ihren eigenen Vortheil bedacht sind (Ez. 34, 8.), nicht auf das Seelenheil der Anvertrauten, Mörder, weil sie die Seelen, durch Entziehung der wahren göttlichen Lehre, des wahren Lebensquelles, tödten (Ez. 3, 18.).

V. 3—5. Daß jenen rechtmäßigen Hirten vom Thürhüter geöffnet wird, bezeichnet dem allgemeinsten Sinne nach, daß der, welchem die Hürde zugehört, keinen Einspruch gegen ihren Eintritt

, sondern will, daß sie eintreten, ja sie selbst unterstützen läßt. der *θυρωρός* geradezu den Herrn der Hürde, also Gott, ichnen sollte, würde nicht recht entsprechen. Der Sache nach ganz das Richtige getroffen, wenn die älteren Commentatoren Theil des Bildes auf den heiligen Geist bezogen, welcher den ten Hirten Christi bei seinem Amte unterstützt. Diese Ansicht theidigt ausführlich die Diss. von Weise, Leipz. 1739. mit ergleichung von Apg. 20, 28. 1 Kor. 12, 4. — Die Schaafe hier diejenigen, welche eben würklich so beschaffen sind, wie sie sollen, die wahren Schaafe. *Ἀκούειν* — entsprechend dem *ναι* V. 4. und *γινώσκειν* V. 14. — „verstehen." Das Verndte versteht das Verwandte. Wer einen göttlichen Sinn hat, ersteht denjenigen Lehrer, welcher Wahrheit aus Gott bringt. Vgl. 8, 43. Das beim Namen Rufen bezeichnet dem allgemeinsten Sinne nach das vertrauliche, nahe Verhältniß zwischen dem Hirten d seinen Schaafen, in näherer Anwendung, daß jedweder durch s gerade ihm eigenthümliche Bedürfniß zu Christo und seinen wahren Unterhirten gezogen wird. Das Herausführen auf die Weide (V. 9.) bezeichnet, daß der innere Mensch in dieser Gemeinschaft alles erhält, was er nur bedarf. Der Hirt geht beim Herausführen voran, Christi Fußstapfen müssen ja alle nachfolgen, und sie thun gern, denn sie erkennen seine Stimme. In der Stimme der fremden Hirten aber, welchen die Heerde nicht gehört, hören sie, die wahren Schaafe, nichts Verwandtes. Wie die Schaafe sich an die Stimme ihres Hirten gewöhnen können, setzt ins Licht Longus, ed. Mollii, p. 17.: *καίτοι γε ἐπαιδεύοντο καὶ φωνῇ πείθεσθαι καὶ σύριγγι θέλγεσθαι καὶ χειρὸς παταγῇ συλλέγεσθαι, ἀλλὰ τότε πάντων αὐταῖς ὁ φόβος λήθην ἐνεκάλεσε.* Zu *ἀλλότριος* vgl. Virg., Ecloga III. 5.: hic alienus oves custos bis mulget in hora, et succus pecori et lac subducitur agnis. Wozu Servius: alienus dicitur, quamvis fuisset de ipsis et non sit alienus, propter crudelitatem et avaritiam dicitur alienus. Die an Ausdrücken für das Hirtenwesen besonders reichen Araber nennen einen solchen mit dem besondern Ausdruck حطيّة.

V. 6. *Παροιμία*, bei den Griechen „Sprüchwort" (s. über die Etymologie den geistreichen Artikel *πάροιμος* bei Riemer). Da nun im Hebräischen מָשָׁל jede andeutende räthselhafte Rede hieß, und Sprüchwörter auch gewöhnlich etwas Räthselhaftes haben

(Quintil., instit. orator. l. V. c. 11.), so schließt מָשָׁל und
مثل den Begriff „Gleichniß" und „Sprüchwort" in sich
im N. T. wird παραβολή statt παροιμία (Luk. 4, 23.), und die
bei Johannes statt παραβολή gebraucht. Auch in der Definition, die
Eustath. zu Iliade II. p. 133. von παραβολή liefert, laufen
beide Begriffe, Gleichniß und Sprüchwort, zusammen. Die sprüch-
wörtliche und bildliche Redeweise war nun eine unter den Juden
sehr beliebte Lehrform. Hieron. in Matth. 18, 23.: familiare
est Syris et maxime Palaestinis ad omnem sermonem suum
parabolas iungere, ut quod per simplex praeceptum teneri
ab auditoribus non potest, per similitudinem teneatur. Im
talm. Tr. Sota, C. 9. §. 15. heißt es: „Seit R. Meir gestorben
ist, hat man im Sanhedrin keine Gleichnisse mehr vorgebracht, denn
wenn er vortrug, war ein Dritttheil traditionelles Gesetz, ein Dritt-
theil Legenden und ein Dritttheil Gleichnißreden."

V. 7. Die Pharisäer mögen besonders über das Wort θύρα
unter einander hin und her geredet haben. Darum greift es nun
Christus auf, und wie er öfters mit einem ἀμὴν ἀμὴν gerade das
Anstößige hervorhebt und desto mehr einschärft (3, 3. 6, 53.), so
auch hier. Die pharisäische Partei kann nicht wahre Volksleiter ab-
geben, weil sie den Messias verschmähen. Ihn anzuerkennen, durch
seinen Geist mit der Gemeinde in Verbindung zu treten, das ist
nothwendige Bedingung eines wahren Volksleiters. Die Ausle-
ger streiten, ob θύρα τ. προβ. zu übersetzen sei „die Thür für die
Schaafe," so daß nämlich diese durch Ihn eingehn, so Chrys.,
Euth., Aug., Maldon., Lampe u. A., wie denn auch Ignat.
ep. ad Philad. c. 9. Christus ἡ θύρα τοῦ πατρός heißt, oder
aber ob es wie V. 1. θύρα εἰς αὐλὴν τ. προβ. bedeute und daher
sich auf den Weg beziehe, auf dem die Leiter der Gemeinde den Ein-
gang in dieselbe suchen müssen. Auch hier läßt sich eigentlich nicht
scheiden. Die Thür zu den Schaafen ist ja auch die Thür für
die Schaafe. Die letztre Beziehung nimmt Christus V. 9. heraus.
Erasm.: non est salutaris aditus in ecclesiam nisi per me,
sive pastor esse velis, sive ovis.

V. 8. Die Worte machen Schwierigkeit. Einige codd. und
Uebers. lassen ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ aus; es findet sich aber in
codd. ABD, bei Clem. Alex., Orig., Chrys. u. A. Die Aus-
lassung ist daher zu erklären, daß die Manichäer sich auf diese Worte

iefen, um ihre Ansicht zu begründen, daß die altteſt. Oekonomie
ſt von demſelben gnädigen Gott, von dem die neut., herrühre. —
t nächſten liegt es, πρό ganz allgemein auf das Zeitverhältniß zu
ziehen, Chriſtus würde dann a parte potiori von den frühern
lksleitern ſprechen, etwa wie Ez. 34. Wollte man bezweifeln,
ß Chriſtus zuweilen a parte pot. geſprochen, ſo könnte man ſich
f 3, 11. (32.) u. a. berufen. Indeß iſt es doch nicht recht glaub-
, daß Chriſtus ſich ſo ausgedrückt haben ſollte, daß man auch
enfalls ſämmtliche Propheten und heiligen Männer Gottes hätte
ter den κλέπταις begreifen können. Es bietet ſich nun die Ver-
uthung dar, daß dem πάντες πρὸ ἐμοῦ die Beſchränkung auf die
r Lebenszeit Jeſu aufgetretenen Lehrer zu geben ſei, und können
ir dies rechtfertigen, ſo hat der Ausſpruch ferner nichts Auffälli-
s. Es ließe ſich dies aber einigermaßen aus dem Gegenſatze
chtfertigen: „Jener Stimme wurde nicht gehört — ich gebe den
einen reiche Weide und werde von ihnen gekannt (V. 14.).“
ρχεσθαι, wie gewöhnlich, von dem Auftreten von Lehrern, wie
ch בא bei den Rabb. Matth. 11, 18. 17, 10—12. Joh. 1, 7.
43. 1 Joh. 2, 18. Alſo: „Alle, die vor mir unter euch auftra-
n.“ Wenngleich man auch dieſe Auslegung beſchuldigen könnte,
ß ſie etwas in den Text hineinträgt, was nicht ganz beſtimmt aus-
drückt iſt, ſo iſt ſie doch annehmlicher als alle ſonſtigen Auswege.
ie Alten nämlich, Kyrill, Chryſ., Grot., Mosh., Heum.
v. A., denken an falſche Meſſiaſſe, wobei Einige, wie Wolle,
Wolf, πρό in der Bedeutung „anſtatt“ nehmen, die es allerdings
ißt, welche aber noch nicht hinreicht, um die Bedeutung „falſche
Meſſiaſſe“ zu rechtfertigen, wozu nun außerdem noch kommt, daß
h vor Chriſtus keine Pſeudo-Meſſiaſſe nachweiſen laſſen, ſ. Lightf.
l h. l. Sehr geſucht iſt die Auffaſſung von Aug., Calvin,
rent., Calov., Er. Schmid u. A., ante Christum venire
i nicht tempore eum praecedere, ſondern aliam doctrinam
ocere, Chriſto laufe gleichſam voran, wer ſich um ihn nicht be-
immere, wer ihn hinter ſich laſſe; auf die Propheten beziehe ſich
ies inſofern nicht, als dieſe ja den Geiſt Chriſti gehabt, und ei-
en Körper mit ihm ausgemacht hätten. In den Zuſammenhang
aſſend wäre die Erklärung des πρό im Sinne von praeter, die
amerar. vorſchlägt, und Elsner modificirend rechtfertigt:
mnes quotquot ante aut coram me (sc. portam) abierunt,

Quintil., instit. orator. l. V. c. 11.), so schließt [illegible] und auch [illegible] den Begriff „Gleichniß" und „Sprichwort" in sich ein. Im N. T. wird παραβολή statt παροιμία (Luk. 4, 23.), und dieses bei Johannes statt παραβολή gebraucht. Auch in der Definition, die Eustath. zu Iliade II. p. 153. von παραβολή liefert, [illegible] beide Begriffe, Gleichniß und Sprichwort, zusammen. Die [illegible] wörtliche und bildliche Redeweise war nun eine unter den Juden sehr beliebte Lehrform. Hieron. in Matth. 18, 23.: familiare est Syris et maxime Palaestinis ad omnem sermonem suum parabolas iungere, ut quod per simplex praeceptum teneri ab auditoribus non potest, per similitudinem teneatur. Im talm. Tr. Sota, C. 9. §. 15. heißt es: „Seit R. Meir gestorben ist, hat man im Sanhedrin keine Gleichnisse mehr vorgebracht, denn wenn er vortrug, war ein Dritttheil traditionelles Gesetz, ein Dritttheil Legenden und ein Dritttheil Gleichnißreden."

N. 7. Die Pharisäer mögen besonders über das Wort [illegible] unter einander hin und her geredet haben. Darum greift es nun Christus auf, und wie er öfters mit einem ἀμὴν ἀμὴν gerade das Anstößige hervorhebt und desto mehr einschärft (3, 5. 6, 53.), so auch hier. Die pharisäische Partei kann nicht wahre Volksleiter abgeben, weil sie den Messias verschmähen. Ihn anzuerkennen, und durch seinen Geist mit der Gemeinde in Verbindung zu treten, das ist nothwendige Bedingung eines wahren Volksleiters. Die Ausleger streiten, ob θύρα τ. προβ. zu übersetzen sei „die Thür für die Schaafe," so daß nämlich diese durch Ihn eingehn, so Chrys., Euth., Aug., Maldon., Lampe u. A., wie denn auch Ignat. ep. ad Philad. c. 9. Christus ἡ θύρα τοῦ πατρός heißt, oder aber ob es wie V. 1. θύρα εἰς αὐλὴν τ. προβ. bedeute und daher sich auf den Weg beziehe, auf dem die Leiter der Gemeinde den Eingang in dieselbe suchen müssen. Auch hier läßt sich eigentlich nicht scheiden. Die Thür zu den Schaafen ist ja auch die Thür für die Schaafe. Die letztre Beziehung nimmt Christus V. 9. heraus. Erasm.: non est salutaris aditus in ecclesiam nisi per me, sive pastor esse velis, sive ovis.

V. 8. Die Worte machen Schwierigkeit. Einige codd. und Uebers. lassen ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ aus; es findet sich aber in codd. ABD, bei Clem. Alex., Orig., Chrys. u. A. Die Auslassung ist daher zu erklären, daß die Manichäer sich auf diese Worte

verfen, um ihre Ansicht zu begründen, daß die alttest. Oekonomie nicht von demselben gnädigen Gott, von dem die neut., herrühre. — Am nächsten liegt es, πρό ganz allgemein auf das Zeitverhältniß zu beziehen, Christus würde dann a parte potiori von den frühern Volksleitern sprechen, etwa wie Ez. 34. Wollte man bezweifeln, daß Christus zuweilen a parte pot. gesprochen, so könnte man sich auf 3, 11. (32.) u. a. berufen. Indeß ist es doch nicht recht glaublich, daß Christus sich so ausgedrückt haben sollte, daß man auch allenfalls sämmtliche Propheten und heiligen Männer Gottes hätte unter den κλέπταις begreifen können. Es bietet sich nun die Vermuthung dar, daß dem πάντες πρὸ ἐμοῦ die Beschränkung auf die zur Lebenszeit Jesu aufgetretenen Lehrer zu geben sei, und können wir dies rechtfertigen, so hat der Ausspruch ferner nichts Auffälliges. Es ließe sich dies aber einigermaßen aus dem Gegensatze rechtfertigen: „Jener Stimme wurde nicht gehört — ich gebe den Meinen reiche Weide und werde von ihnen gekannt (V. 14.)." Ἔρχεσθαι, wie gewöhnlich, von dem Auftreten von Lehrern, wie auch בוא bei den Rabb. Matth. 11, 18. 17, 10—12. Joh. 1, 7. 5, 43. 1 Joh. 2, 18. Also: „Alle, die vor mir unter euch auftraten." Wenngleich man auch diese Auslegung beschuldigen könnte, daß sie etwas in den Text hineinträgt, was nicht ganz bestimmt ausgedrückt ist, so ist sie doch annehmlicher als alle sonstigen Auswege. Die Alten nämlich, Kyrill, Chrys., Grot., Mosh., Heum. u. v. A., denken an falsche Messiasse, wobei Einige, wie Wolle, Wolf, πρό in der Bedeutung „anstatt" nehmen, die es allerdings hat, welche aber noch nicht hinreicht, um die Bedeutung „falsche Messiasse" zu rechtfertigen, wozu nun außerdem noch kommt, daß sich vor Christus keine Pseudo-Messiasse nachweisen lassen, s. Lightf. ad h. l. Sehr gesucht ist die Auffassung von Aug., Calvin, Brent., Calov., Er. Schmid u. A., ante Christum venire sei nicht tempore eum praecedere, sondern aliam doctrinam docere, Christo laufe gleichsam voran, wer sich um ihn nicht bekümmere, wer ihn hinter sich lasse; auf die Propheten beziehe sich dies insofern nicht, als diese ja den Geist Christi gehabt, und einen Körper mit ihm ausgemacht hätten. In den Zusammenhang passend wäre die Erklärung des πρό im Sinne von praeter, die Camerar. vorschlägt, und Elsner modificirend rechtfertigt: omnes quotquot ante aut coram me (sc. portam) abierunt,

fures sunt. Diese Erkl. wird auch durchgeführt in der gelehrten Abh. von Baier im Thes. Nov. Philol. Theol. T. II. p. 5..
Allein ebensowenig als πρό geradezu = παρά seyn kann, ebensowenig kann, was Elsner will, das bloße ἔρχεσθαι hier = ἀπέρχεσθαι oder παρέρχεσθαι seyn.

V. 9. Wenn mehrere Ausleger diese Worte allein auf die Hirten bezogen wissen wollen, wie Morus, Paulus, Kuin., Lücke, Andere bloß auf die Glieder der Gemeinde, so ist wohl beides zu beschränkend. V. 9. schließt sich an das Vorhergehende so an, daß man die Worte allerdings auf die Lehrer zu beziehen Veranlassung hat, aber es knüpft sich auch V. 10. an V. 9. so an, daß diese Worte auch auf die Gemeindeglieder bezogen werden müssen. In der That ist ja der rechte Lehrer und Leiter der Gemeinde auch zugleich wieder ein Schaaf auf der Weide Christi. Die bloße Beziehung auf die Lehrer hat zu sehr verflachenden Erklärungen Veranlassung gegeben; so erklärt Kuin. σωθήσεται reverentiae officium ei praestabit populus. — Ἐξέρχ. und εἰσέρχ. ist die Hebr. Bezeichnung der Geschäftigkeit, des Handels und Wandels überhaupt, insbesondere des ungestörten, des glücklich von Statten gehenden, 5 Mos. 28, 6. Ps. 121, 8. Jer. 37, 4. 2 Chron. 1, 10. Es liegt also in dem Bilde: „Er wird Kraft haben, alles, was seine Bestimmung mit sich bringt, ohne Hemmung zu verrichten." Und zu gleicher Zeit wird sein Geist die rechte Nahrung haben, die eben wird ihn zu jenem stärken.

V. 10—13. Die Erwähnung der reichen Güter, welche denen zu Theil werden, die durch Christum ins Gottesreich eintreten, leitet den Erlöser zu dem Gedanken, wie viel er thue, um diese Güter der Menschheit zu erwerben. Und so stellt er nunmehr direct sich als den wahren Hirten dar, dessen Abbild alle Hirten der Gemeinde seyn sollen. — Ζωή in V. 10. bildet zunächst den Gegensatz zu dem feindlichen Morden des κλέπτης, dann in dem tiefern christlichen Sinne: das Leben aus Gott. Dieses befriedigt nicht nur einigermaßen, sondern aufs überflüssigste alle wahren Bedürfnisse des Menschen, daher das περισσόν. — Christus ist der Urtypus eines Hirten der Gemeinde, er stellt in seinem Wesen wahrhaft dar, was ein solcher seyn soll (ἀληθινός 1, 9.), daher hier mit dem Artikel ὁ ποιμὴν ὁ καλός, wie anderwärts τὸ φῶς, ἡ ἀλήθεια u. s. w. Im Buche Sohar kommt häufig der

[A]usdruck vor: רַעְיָא מְהֵימְנָא דְעָאנָא קַדִּישָׁא „der treue Hirte der hei-
[lig]en Heerde." Im A. B. war dieser Hirt κατ᾽ ἐξοχήν vorherver-
[k]ündet Ez. 37, 24. (Jes. 40, 11.). Die Redensart ψυχὴν τιθέναι
[C.] 15, 13. 1 Joh. 3, 16.) vergleichen Grotius und Lücke mit Un-
recht mit dem hebr. שׂוּם נֶפֶשׁ בְּכַף. Im Hebr. entspricht die Phrase
שׂוּם נֶפֶשׁ בְּ, auch im Rabb. מְסַר. Vgl. Jes. 53, 10. Aber auch
[b]ei Polyb. ψυχὴν κατατιθέναι, im Lat. spiritum ponere, de-
ponere. Es scheint, daß Johannes damit den Begriff eines frei-
willigen Todes verbindet (V. 18.). Das ὑπέρ kann den Begriff
der Stellvertretung haben, s. Comm. zu Röm. 5, 8. Aber wenn
wir uns an das Bild des Hirten halten, der in der Vertheidigung
seiner Schaafe stirbt, ist die Bedeutung in commodum (11, 4.)
wahrscheinlicher (11, 50.). Ein Anklang an diesen Ausspruch ist
Hebr. 13, 20. — Da sich nun Christus hier als den Hirten in der
höchsten Qualität schildert, so stellt er sich auch nicht dem κλέπτης
gegenüber, sondern dem μισθωτός, der zwar nicht gerade bloß sei-
nen eignen Vortheil sucht, aber doch auch nicht von aufopfernder
Liebe für die ihm Anvertrauten beseelt ist. Ein solcher flieht, schon
wenn er den Wolf von fern sieht, noch ehe der Kampf anbricht.
Wenn Christus das ἴδια von seinem Verhältniß zu der Heerde der
Seinigen gebraucht, so hat das noch einen besondern Sinn, näm-
lich nach C. 1, 11. Das innere Verhältniß der Abhängigkeit der
Menschen von Gott und der Verwandtschaft mit Gott macht sie zu
einer eigenthümlichen Heerde Christi.

V. 14. 15. Das γινώσκειν weist hin auf das ἀκούειν V. 3.,
und εἰδέναι V. 5. Dies Erkennen ist aber ein innerliches. Der
Erlöser kennt die innerlichste Sehnsucht, das tiefste Bedürfniß der
Herzen, die er an sich zieht, und diese erkennen wieder in ihrem in-
nersten Leben das Wesen des Erlösers aus den Würkungen, die er
eben auf ihr Gemüth hervorbringt. Dieses Erkennen ist eben so in-
nerlich, als das, durch welches Christus den Vater erkennt. Es
schließt das Leben, also auch das Lieben mit in sich, vgl. zu
1, 4. und zu 3, 19.

V. 16. So wie Christus öfter durch einen Hinblick auf die
Entwickelung seiner großen Würksamkeit auf den Gedanken an sei-
nen Tod geleitet wird, so leitet ihn hier die Erwähnung seines To-
des für das Heil der ihm Anvertrauten zu einem Hinblicke auf die
weitere Ausdehnung seiner göttlichen Würksamkeit. In zwei gro-

ßen Abtheilungen wurde das Menschengeschlecht von Anfang an ge-
zogen: die eine, kleinere in einer besonderen, für ihre Bedürfniß
und die großen Zwecke des ganzen Heilsplanes Gottes berechneten
Heilsanstalt, die andere, größere ohne eine so nahe Verbindung mit
ihrem Schöpfer, wenngleich nicht ganz ohne Zeugniß von ihm im
Inneren und Aeußeren (Apg. 17.). Christus betrachtet beide Ab-
theilungen der Menschen gleichsam als zwei Hürden, deren Schaafe
zusammenkommen sollen. Und zwar ist sein heilbringender Tod das
Mittel, so große Würkungen hervorzubringen, Joh. 11, 52. 12,
24, 25. Eph. 2, 14—18. Auch sonst schon hatte der Erlöser ange-
deutet, daß die Heiden an seinem großen Werke Antheil nehmen soll-
ten, Matth. 21, 43. Mark. 13, 10. Es liegt dies auch in 4, 21.

V. 17—19. Das ἵνα λάβω kann mit dem Letzten verbunden
werden, mit τίθημι τ. ψ. μου, oder mit dem früheren ἀγαπᾷ. Im
letztern Falle ist der Sinn: „Deshalb weil ich mein Leben gebe (διὰ
τοῦτο ὅτι), liebt mich mein Vater so sehr, daß ich auch mein Leben
wieder erhalte." Diese Construction ist aber nicht ohne Zwang.
Natürlicher, ἵνα an das Letzte angeschlossen: „weil ich mein Leben
gebe, um es wieder zu erhalten," denn das Endziel aller Thätigkeit
Christi ist die Auferstehung, mit der seine Verherrlichung beginnt.
Das ἵνα braucht nicht bloß ἐκβατικῶς zu seyn. Theod. Mop-
psuest.: οὐκ ἀποθνήσκει ἵνα ἀναστῇ, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἰδίωμα
γραφικὸν, ὡς αἰτίαν τὸ ἑπόμενον ἔφη. Calvin: dicit non
lege se moriturum, ut absorbeatur a morte, sed ut victor
mox resurgat. — Daß der Vater wegen jenes Hinganges in den
Tod ihn liebte, erscheint nur begründet, wenn Christus freiwillig
aus eigenem Antriebe der Liebe sich dem Tode weiht. Daher fügt
er hinzu, daß er von selbst den Heilsabsichten entgegen gekommen
sei, die Gott durch seinen Tod für die Menschheit hatte. Es wird
durch diesen Ausspruch begründet, daß wir uns in dem Menschen
Christo eine volle menschliche freie Persönlichkeit zu denken haben,
aber auch wiederum diese von dem Seyn Gottes in ihm nicht ge-
trennt denken können, denn nur eben durch ihre Einheit mit Gott
hat sie die ἐξουσία, das Leben wiederzunehmen. Dieser Vers ist,
wie auch z. B. die Knappische Ausgabe es bezeichnet, in Parenthese
zu denken und ταύτην bezieht sich entweder unmittelbar auf V. 17.
oder auf den ganzen Abschnitt von der Sorge Christi für seine Heer-
de, wie Grotius will. Die ἐντολή Gottes ist eben die, sein

Leben für das Heil der Welt zu lassen, und freiwillig hat Christus sich diesen göttlichen Rathschlüssen unterworfen.

V. 20. 21. Die Stumpfsinnigen, dem Göttlichen Entfremdeten geben sich nicht die Mühe, in die ihrem fleischlichen Sinne unverständlichen Worte einzudringen, und höhnen Jesum daher als einen Irreredenden. Vgl. Anm. zu 7, 20. Die beiden Zeitworte neben einander bilden ein Hendiadyoin, furiis agitatus insanit. *Δαιμονιζόμενος* in V. 21. kann die ursprüngliche Bedeutung haben, „ein von einem bösen Geiste Getriebener," oder die abgeleitete, „ein Wahnsinniger." Das Erste ist hier wahrscheinlicher. Diese besseren Leute halten sich an die wunderbare Thatsache bei Jesu, und sagen, ein böser Geist vermöge nicht so wunderbare Heilungen zu bewürken.

V. 22. 23. Johannes erwähnt nicht, daß Jesus nach jenem Laubhüttenfeste wieder nach Galiläa gereist sei. Es scheint daher, da doch Johannes sonst die Rückreisen erzählt und überhaupt die Umstände genauer angiebt, daß diesmal Jesus bis zum Winter hin in Jerusalem und in der Umgegend blieb, und wahrscheinlich, da die große Zeit seines Endes immer näher kam, desto eifriger bemüht war, die Gemüther für sich empfänglich zu machen. — Die *ἐγκαίνια*, חֲנֻכָּה, ist das Fest der Tempelweihe, zum Andenken an die Wiedereinweihung des Tempels nach der Entheiligung desselben durch Antiochus Epiphanes. Dies Fest wurde vom 25sten Kislev (15ten December) an alljährlich acht Tage lang gefeiert. 1 Makk. 4, 56. (59.) wird es ähnlich wie hier *ἐγκαινισμὸς θυσιαστηρίου* genannt, 2 Makk. 1, 18. *ὁ καθαρισμὸς τοῦ θυσιαστηρίου*. Josephus, Antiqu. XII, 7. nennt es *Φῶτα* (הַדְלָקַת נֵרוֹת), weil dabei viele Lichter angesteckt wurden. *Χειμὼν* — Johannes setzt für die Nichtjuden hinzu, in welche Jahreszeit das Fest fiel. Wegen der rauhen Witterung geht Jesus in dem salomonischen Säulengange umher, im Vorhofe der Heiden, einem Theile des salomonischen Tempels, der bei der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier stehn geblieben war.

V. 24. *Αἴρειν τ. ψυχὴν*, im Griechischen heißt *αἴρειν* „aufschieben, suspendiren;" dann wie *μετεωρίζειν* „eine Person hinhalten." So auch in Lxx. 2 Kg. 18, 29.: *μὴ ἐπαιρέτω ὑμᾶς Ἐζεκίας λόγοις*. Was die Gesinnung betrifft, aus der diese Frage gethan wurde, so kann es nicht wohl eine gute gewesen seyn, denn

diejenigen, welche innerlich gesinnt waren und ernst über Christum nachdachten, mußten längst über seinen messianischen Beruf gewiß seyn. Euthym.: προσδοκῶντες ἀπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ δράξασθαί τινος ἀφορμῆς εἰς ἐπίθεσιν. Daß ihre Gesinnung bei jener Frage keine ächte war, geht auch aus der Antwort Christi hervor, die gewiß anders ausgefallen wäre, wenn er lernbegierige Menschen vor sich gehabt hätte.

V. 25—28. Christus antwortet: „Ihr hättet aus meinen Worten hinlänglich euch belehren können (7, 26.). Achtet ihr aber auf diese nicht, so merket doch auf die wunderbaren Thatsachen, die von mir ausgehn. Aber es fehlt euch der innere Sinn, der euch die Anhänglichkeit an mich geben könnte, darum seid ihr auch für die Thatsachen selbst blind." Ueber ἔργα s. zu 5, 36. — Καθὼς εἶπον ὑμῖν fehlt in codd. BKLM, in der koptischen und armenischen Uebersetzung. Die äußern Auctoritäten sind im Ganzen nicht für die Unächtheit, indeß kann man sich eher erklären, wie es später in den Text kam, als wie es herausfiel. — Gleichsam um zu seiner Nachfolge anzulocken, schildert nun Jesus den seligen Zustand derer, die ihm nachfolgen. Niemand kann sie aus seiner Hand, d. i. Gewalt, reißen. Christus spricht hier schon von sich als einem mit göttlicher Macht Begabten. Der Christ ist unüberwindlich, aber nur so lange er bei Christo bleibt, also so lange er im Glauben bleibt.

V. 29. 30. Daß Christus sich so große Dinge anmaßte, konnte den Zuhörern auffallen. Daher setzt er hinzu, daß es der Vater sei, aus dessen Hand diejenigen, die er dem Sohne übergeben, nicht entrissen werden können; aber er könne jenes eben auch von sich sagen, da er und der Vater eins seien. Die Einheit, von der hier die Rede ist, muß durch die Beziehung, in der sie zu dem Ganzen steht, erkannt werden. Euth.: ἓν κατὰ τὴν δύναμιν, ἤγουν ταυτοδύναμοι· εἰ δὲ ἓν κατὰ τὴν δύναμιν, ἓν ἄρα καὶ κατὰ τὴν θεότητα. Mel.: nihil in hac tota causa ago, nihil habeo, nihil possum, nihil praesto, nihil ipse sum, quod non acceperim a patre meo. Illius sunt omnia mea, et quae ille vicissim habet et facit, mea sunt et per me facit. Agimus res easdem, nec divisi sumus. Ebenso Calvin. — Neuere Erklärer, wie Fischer, haben, nach dem Vorgange der Socinianer, dies ἓν εἶναι nur auf die Uebereinstimmung Christi mit dem Willen des Vaters, auf die ὁμόνοια, beziehen wollen. So schon Novatian

n Streit gegen die Sabellianer, de trinitate, c. 22.: unitas ad concordiam et charitatis societatem pertinet. An sich wäre diese Erklärung nicht unzulässig, da Johannes in andern Stellen 7, 11.) das ἓν εἶναι in diesem Sinne gebraucht, obwohl er auch dabei nicht bloß an eine äußerliche Uebereinstimmung denkt, sondern eine innere Lebensgemeinschaft, als den Quell jener Willensübereinstimmung. Hier aber zeigt der Zusammenhang eben so sehr, wie die nachfolgende Erklärung Jesu V. 36., daß Christus nicht in demselben Sinne seine Einheit mit dem Vater behauptet, in dem er von der Einheit der Gläubigen mit ihm redet. Denn er beruft sich hier auf diese seine Einheit mit dem Vater, um dadurch seine Befugniß zu dem Ausspruche zu erweisen, daß keine feindliche Macht die Seinigen ihm entreißen könne (Joh. 17, 10. Was sein sei, sagt er hier, gehöre auch dem Vater, mithin stehe es auch unter dessen Obhut). So verstehen es auch die Juden, sie sehen in der Anmaßung einer so hohen Machtvollkommenheit eine Gotteslästerung.

V. 31. 32. Da der Bau des Tempels noch nicht beendigt war, so konnten die Juden die dort herumliegenden Steine zusammentragen. — Jesus erinnert sie nun an die vielen wohlthätigen Handlungen, die er ihnen erzeigt hat, um dadurch vielleicht eine liebevolle Gesinnung in ihnen anzuregen. Calvin: negat non iustum causam esse cur ita saeviant, sed eos ingratitudinis accusat, quod Dei beneficiis tam iniquam mercedem rependunt. Καλὰ ἔργα heißen „Werke der Liebe," vgl. 1 Tim. 6, 18. LXX. in 1 Mos. 44, 4. 4 Mos. 24, 13. Platon, Symp. p. 244. Ἐκ τοῦ πατρός, ἐκ bezeichnet eigentlich den inneren Ursprung, das innere Motiv einer Erscheinung, also hier so viel als durch die Kraft des Vaters." Ueber δεικνύειν vgl. zu 2, 18. Die Frage Jesu scheint ironisch, so daß man Micha 6, 3. vergleichen könnte (Mein Volk, was habe ich dir angethan, und wodurch bin ich dir beschwerlich geworden?), wenn man nicht annehmen will, Jesus meine, daß die Juden an irgend etwas bei einer seiner wohlthätigen Handlungen Anstoß genommen hätten. — Das Präsens λιθάζετε bezeichnet die nahe bevorstehende Handlung.

V. 33. Ποιεῖς σεαυτὸν θεόν, wie ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ, 5, 18.

V. 34—36. Die Antwort Christi auf die ihm gemachte Beschuldigung ist eine abweisende und zwar, wie er es öfters thut

(Matth. 12, 3. Matth. 23, 42.), durch eine alttestamentliche Stelle; in seinem Munde muß jedoch jede abweisende Antwort zugleich eine innere Wahrheit aussprechen, und dies ist auch hier der Fall. Söhne Gottes heißen Ps. 82, 6. die Richter und Obrigkeiten, insofern sie, wenn sie die Gerechtigkeit verwalten, Organe Gottes sind; daher setzt Christus hinzu πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο. Berechtigt nun ein solches Verhältniß zur Sohnschaft, so noch vielmehr das Verhältniß, in welchem Christus zur Menschheit steht, er ist vom Vater insbesondere geweiht, und thut die Werke des Vaters (V. 37.), ist mithin im vollkommensten Sinne Organ Gottes. *Νόμος* steht für *ἡ γραφή*, wie 12, 34. 15, 25. *Λύειν* tropisch: „ungültig machen," so C. 5, 18. 7, 23. Test. der XII. Patriarchen, S. 684.: *ἵνα μὴ λυθῶσι δύο σκῆπτρα ἐν Ἰσραήλ*, wo es „aufheben" heißt — wie auch sonst steht *λύειν τὰ ἁμαρτήματα*, Sir. 28, 2. Jes. 40, 2., *λύειν τὴν ὀργὴν κυρίου*, 3 Esr. 9, 13. *Ἁγιάζειν*, הִקְדִּישׁ, zu einem heiligen Gebrauche absondern, von Auserwählung heiliger Propheten gebraucht, Sir. 45, 4. 49, 7. 2 Makk. 1, 25. Vgl. 17, 19. Dasselbe ist *ἀφορίζειν*, Gal. 1, 15.

V. 37—39. Christus bezeugt, daß den Gegnern Mittel genug gegeben waren, ihn als den *υἱὸς τ. θεοῦ* zu erkennen. Möchten sie so verhärtet seyn, auf seine bloße *μαρτυρία* hin, ihm nicht zu glauben, seine Wunderwerke zeugten von seiner höheren Macht; gegen diese augenscheinlichen Thatsachen konnte sich nur ein ganz böser Wille verhärten.

V. 40—42. Da die Zeit seiner Vollendung noch nicht gekommen, entgeht Christus abermals den Nachstellungen seiner Gegner, und zieht sich nach Peräa zurück. *Τὸ πρῶτον* kann gleich *πρότερον* seyn, „früherhin." Dann würde im Allgemeinen gesagt seyn, daß Johannes der Täufer vor seinem Tode in diesen Gegenden wirkte. Es kann aber auch heißen „am Anfange seiner Würksamkeit." Dann wäre Bethanien gemeint, dasjenige nämlich, was jenseits des Jordan gelegen haben muß (s. zu 1, 28.). Hier waren die Gemüther durch die Lehren des Täufers, der immer auf Christum hingewiesen und dessen außerordentliche göttliche Sendung verkündet hatte, vorbereitet. Sie hörten von Christi Wunderthaten, sahen sie selbst, und wurden so zum Glauben an ihn geführt. Hier blieb Christus einen Theil des Winters, bis er gegen das Frühjahr hin nach Judäa gerufen wurde.

Capitel XI.

Es folgt hier die Erzählung einer der merkwürdigsten Wunder-
iaten Jesu, welche in sich überaus merkwürdig ist, und dadurch
och höhere Bedeutung für den Christen erhält, daß sie uns der
vangelist so zuverlässig und so detaillirt mittheilt, daß die Glaub-
ürdigkeit dieser Erzählung sich völlig genügend darthun läßt. Ist
un unumstößlich erwiesen, daß Christus ein einziges Wunderwerk
eser Art verrichtet hat, so ist dadurch allerdings sehr viel entschie-
en. Es kann sich von einem einzigen so unumstößlichen Puncte aus
er Glaube an die ganze evangelische Wahrheit entwickeln. Dies
ihlte wohl ganz richtig Spinoza, von dem Bayle (Dict. art.
pinoza) erzählt: On m'a assuré, qu'il disoit à ses amis, que
il eût pu se persuader la résurrection de Lazare, il auroit
risé en pièces tout son système, il auroit embrassé sans ré-
ugnance la foi ordinaire des Chrétiens. Es muß aber freilich
ierbei erinnert werden, daß derjenige, dessen Inneres überhaupt
icht die Richtung hat, sich über die Gesetze der irdischen Welt zur
nerkennung einer höheren Ordnung der Dinge zu erheben, eben so
enig eine Wundererzählung, die alle nur möglichen Merkmale der
laubwürdigkeit an sich trägt, für wahr anerkennen wird, als er
as wunderbare Factum, selbst wenn er Augenzeuge wäre, glauben
ürde. Hat sich einmal in einem Menschen so ganz das Bewußt-
eyn des Zusammenhangs einer höheren Weltordnung mit dieser nie-
eren verloren, daß er sich in keinem Falle zur Anerkennung von et-
was, was aus dem Causalnexus sich nicht ableiten läßt, verstehen
ann, so können Thatsachen, wie schlagend sie auch seien, die Rich-
ung seines Innern nicht ändern, sie können ihn nicht überzeugen.
he er das Unerklärliche als würklich anerkennt, wird er zu tau-
end Möglichkeiten seine Zuflucht nehmen, auch zu den unwahrschein-
chsten, um zu erklären, was sich nicht erklären läßt. Ja, wenn er
ch das Mitwürken höherer Kräfte nicht abläugnen kann, wird er,
enn er, wie die Pharisäer, die Wunder Christi mit Augen sieht,
her die Mitwürkung einer teuflischen Macht, als der göttlichen
nnehmen. Und ist sein Verstand zu gesund, als daß er seine ei-
enen unnatürlichen Erklärungsversuche glauben sollte, so wird er
ieber auf zukünftige Erklärungen seine Hoffnung stützen, und sich
lles Nachdenkens über dieselbe entschlagen, ehe er sie anerkennen

wird. Während er außerdem bei geschichtlichen Erzählungen, welche alle nur zu begehrenden Kennzeichen der Glaubwürdigkeit an sich tragen, denjenigen, der sie auf sich beruhen lassen wollte und auf zukünftige Aufschlüsse hoffte, durch welche die Sache sich aufklären würde, für thöricht und für einen widersinnigen Skeptiker, für den es überhaupt keine Geschichte giebt und geben kann, erklären würde, wird er selbst bei einem von allen Seiten beglaubigten Factum, sobald es etwas jenseit des Causalnexus der irdischen Welt Liegendes ist, das Aufsichberuhenlassen ergreifen, welches denn aber freilich nichts anders ist als die ausdrückliche Erklärung, man wolle nichts glauben, was nicht der beschränkte menschliche Verstand aus dem Causalnexus ableiten und erklären könne, man wolle keine Erscheinung einer höheren Ordnung der Dinge in der niederen annehmen. Unter den Bestreitern des Wunderbaren in der Erzählung ist der vornehmste Gabler, Journal für auserl. Theol. B. 3. St. 2. — Was sich für die geschichtliche Wahrheit des wundervollen Factums und gegen die gekünstelten oder unwürdigen kritischen Auffassungen sagen läßt, das findet sich in der trefflichen Commentation des verehrungswürdigen Heubner: miraculorum ab evangelistis narratorum interpr. grammatico-historica, Wittenb. 1807. Vgl. Flatt in Mag. für Dogm. und Moral, St. 14. S. 91. Schott, opusc. T. I. p. 259. Eine treffliche asketisch-psychologische Betrachtung ist Ewald, Lazarus für gebildete Christusverehrer, Berl. 1790.

V. 1—3. Das Haus der Maria und Martha in Bethanien war öfter der Aufenthaltsort Jesu, wohin er sich, da Bethanien nur 2000 Schritt von Jerusalem entfernt lag, gegen Abend zu begeben pflegte. Vermöge dieses freundschaftlichen Verhältnisses, in welchem diese Leute zu Jesu standen, dachten sie auch bei dieser Krankheit sogleich daran, von ihm, der, wie sie wußten, schon so vielen Leidenden geholfen hatte, sich Heilung zu erbitten. Chrys.: *σφόδρα ἐθάῤῥουν τῷ Χριστῷ, καὶ πολλὴν πρὸς αὐτὸν εἶχον οἰκείωσιν. Πρὸς δὲ τούτοις καὶ γυναῖκες ἦσαν, τῷ πένθει κατεχόμεναι.* Es war etwa eine Tagreise Weges von Jerusalem nach Peräa. Sie konnten also wohl hoffen, beschleunigte Hülfe von Jesu zu erlangen. — Das *ἦν δὲ Μαρία* setzt Johannes per prolepsin dazu, indem er sich auf 12, 1—8. bezieht, oder, was wahrscheinlicher, auf jene durch die mündliche Ueberlieferung bekannte und verbreitete Erzählung.

V. 4. Was die Worte betrifft, so ist πρὸς θάνατον so viel
e θανάσιμος (1 Joh. 5, 16.), nach der Bedeutung von πρός,
s es den Zweck, das Ziel anzeigt. Ὑπὲρ „wegen," d. i. so viel
in commodum, wie Röm. 1, 5. 15, 8. Die δόξα Gottes,
welcher willen die Krankheit statt findet, besteht eben darin, daß
ttes Sohn verherrlicht wird. Aehnlich ist 9, 3. — Wie ist
n aber diese Antwort Christi an den Boten zu fassen? Lazarus
b doch würklich. Sollte Christus aus den Anzeigen, die ihm
Bote brachte, einen falschen Schluß über die Beschaffenheit der
ankheit gezogen haben? „Dies anzunehmen — bemerkt Lücke —
rfte auch der, welcher das Göttliche in Christo anerkennt, nicht
stehn, da es zu schwer ist, eine ganz bestimmte Grenze zwischen
n Menschlichen und Göttlichen im Erlöser zu ziehen." Allein,
von abgesehn, zeigt doch V. 11. offenbar, daß Jesus den Tod des
zarus wußte. Man hat nun freilich annehmen wollen, daß un-
deß ein zweiter Bote der Schwestern die Nachricht von seinem
scheiden überbracht habe. Allein wer möchte glauben, daß Johan-
s, der in dieser ganzen Erzählung so umständlich alles berichtet,
s zur Veranschaulichung des Factums dient, diesen Umstand über-
ngen habe? Ferner zeigt doch auch der Verfolg der Begebenheit
d V. 42., daß Christus recht wohl den ganzen Ausgang der Sa-
kannte; warum sollte er nun zuerst darüber im Ungewissen ge-
sen seyn, ob des Lazarus Krankheit tödtlich war oder nicht? Zu-
n läßt sich auch eine andere Auffassung des Ausspruchs denken,
sehr passend ist. Jesus berücksichtigte wohl, indem er sich ge-
e so ausdrückte, einerseits seine Jünger, andererseits den Ge-
ithszustand der Schwestern. Er hatte die Absicht, noch zwei
ge in Peräa zu bleiben. Hätte er sich nun über den bevorstehen-
n Tod des Lazarus mit Bestimmtheit ausgesprochen, würden nicht
Jünger ihm sein Verweilen und Zögern sehr verdacht haben?
lvin: voluit hoc responso curam discipulis eximere, ne
sos male haberet, quod tam securum in amici periculo
rnerent. Auch scheint es ja nach V. 11., daß Christus Grund
tte, seine Jünger erst allmählig auf die Nachricht vom Tode sei-
s und ihres Freundes vorzubereiten. Was aber die Schwestern
trifft, so war gerade jene dunklere Antwort für die Förderung ih-
s Glaubens sehr heilsam. Denn die Nachricht kam an, als Laza-
s schon verschieden war. Die Antwort Jesu mußte ihnen um so

räthselhafter seyn. Sie wurden nun in einen Zustand des Schwankens zwischen festem Glauben und Zweifel gesetzt. Ein solcher Zustand des Kampfes hat immer für das Innere des Menschen sehr wichtige, einflußreiche Folgen. Wir sehen nun auch aus der Rede der Martha V. 22. würklich, daß die Antwort Jesu einen solchen von hoffnungsloser Betrübniß und gläubiger Hoffnung gemischten Zustand erzeugt hatte. Dieses Verhältniß der Antwort des Herrn zu dem Gemüthszustande der Schwestern deutet auch schon Chrysost. an, wenn er sagt: ἐπειδὴ γὰρ ἔμελλεν ἐκεῖ ἡμέρας δύο μένειν, τέως αὐτοὺς ἀποπέμπεται τοῦτο ἀπαγγέλλοντας, ἐφ' ᾧ καὶ θαυμάσαι ἔστι τὰς ἀδελφὰς αὐτοῦ, ὅτι ἀκούσασαι ὅτι οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον, καὶ ἰδοῦσαι αὐτὸν ἀποθανόντα, οὐκ ἐσκανδαλίσθησαν, ἀπ' ἐναντίας τοῦ πράγματος γενομένου. Was nun aber die innere Wahrheit des Ausspruchs betrifft, daß die Krankheit nicht zum Tode sei, so meinte eben Christus, daß ja der Tod über ihn nicht Gewalt bekommen werde. Ammon.: οὐ θαυμαστὸν, εἰ τοῦ Λαζάρου τελευτήσαντος ὁ κύριος οὐ πρὸς θάνατον εἶναί φησι τὴν ἀσθένειαν· οὐ γὰρ ἦν αὐτῷ θάνατος, μέλλοντι μετὰ βραχὺ πάντως αὐτὸν ἀνιστᾶν, ὅπερ φανερὸν ποιήσει μικρὸν ὕστερον, ὕπνον καλῶν καὶ οὐ θάνατον. Vgl. auch Schott, Opusc. I. p. 267.

V. 5. Diese Worte kann der Evangelist mehr in Beziehung auf das Vorhergehende, oder mehr in Bezug auf das Nachfolgende anführen. Im erstern Falle will er andeuten, daß in jener Antwort Jesu ein besonders liebevoller Entschluß verborgen lag. Im andern Falle will er andeuten, daß das Zögern Jesu nicht aus Mangel an Liebe zu den Leuten geschehen sei. Die Structur des Satzes muß mehr für das Erstere sprechen.

V. 6. 7. Das Verweilen Jesu, ungeachtet der ihm bewußten Todesgefahr seines Freundes, ist freilich hinlänglich gerechtfertigt, sobald wir annehmen, daß er eben in seinem göttlichen Berufe war, und daß er, vermöge seiner Wunderkraft, die Anforderungen des Berufs sehr wohl mit der Liebe zu den Freunden vereinigen konnte. Wir sind aber auch berechtigt, hier einen pädagogischen Zweck anzunehmen. Christus hatte wahrscheinlich die Absicht, bei den Schwestern die Noth aufs höchste steigen zu lassen, damit seine Hülfe dann desto tieferen Eindruck mache. Er handelte also auch hier, wie Calvin schon bemerkt, nach dem Beispiele seines himmlischen Vaters,

lcher oft erst in den Augenblicken der größten Noth die Hülfe sen-
t. Auch lag wohl in des Erlösers Plane, da sich nun der Zeit-
nct seiner Vollendung näherte, noch ein Wunderwerk zu verrich-
n, welches noch offenbarer als die früheren die Spuren einer gött-
chen Machtvollkommenheit an sich trüge, und so einen allgemeine-
n Eindruck zurückließe. Wäre er nun früher an jenem Orte bei
n Kranken gegenwärtig gewesen, so hätte er einerseits nicht den
tten widerstehen können, den Kranken dem herannahenden Tode
entreißen, andererseits hätte er desto eher den glaubenslosen Ju-
n Gelegenheit gegeben, sich das Uebernatürliche der Thatsache hin-
egzuklügeln. So Ammonius.

V. 8. Die Jünger sind für das Leben ihres göttlichen Mei-
rs besorgt, da ihnen der Eindruck von der blinden Wuth der Ju-
n noch frisch ist. *Νῦν* ist nach ächtgriechischem Sprachgebrauch
i weitern Sinne zu nehmen, Apg. 7, 52. Timäus, Lex. Plat.:
ἤν δή, πρὸ ὀλίγου χρόνου.

V. 9. 10. Es ist dieses wieder eines von jenen Worten Jesu,
it denen er offenbar Mehreres zugleich andeuten will, vgl. zu 9, 5.
ls Hauptpunct des Vergleichs tritt *δώδεκα ὧραι* hervor, dann
: die nächste Beziehung der Worte diese: „Die Berufszeit, Lebens-
it eines Jeden hat ihren bestimmten terminus, innerhalb dessel-
n kann jeder unbesorgt seinen Weg gehn." Bucer: ut XII
orae diei sunt, in quibus ambulare et agere homines omnia
oortet, sic habeo et ego diem meum, qui suis certis horis
nitur; in hoc ergo, quae mihi Pater mandavit, perficienda
int. Hic dies iam inclinat, neque multum superest. Beng.:
im die comparatur totum curriculum vitae secundnm omnes
us partes. Diese Seite des Vergleichs heben ausschließlich her-
r Apollinaris, Mel., Maldon., Morus, Lücke u. A.
Während nun bei dieser Beziehung dem *δώδεκα ὧραι* sein Genüge
eschieht, bleibt dagegen das *ὅτι τὸ φῶς τ. κ. τ. βλέπει* und das
τι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ unberücksichtigt. Das erstere he-
en Chrys., Aug., Erasm., Calv., Lampe u. A. auf diese
Weise hervor: „Das Sonnenlicht ist Bild der göttlichen Vorse-
ung, des göttlichen Berufs, welcher den Menschen in den zwölf
Tagesstunden seines Lebens schirmt." Daran schließt sich dann
och eine Beziehung, nämlich der verschwiegene Gegensatz zwischen
ῶς τ. κόσμου τούτου und *ἐκείνου*, welcher so gewöhnlich ist:

„eben so geht der sicher, welcher mir, dem wahren Lichte der Welt (9, 5.), nachfolgt — also fürchtet euch nicht, mir nachzugehn, wenn ich vorangehe." Diese Beziehung findet sich gleichfalls bei den angeführten Erklärern, obwohl dann die 12 Stunden des Tages nicht als der Hauptpunct des Vergleichs hervortreten, sondern eben so wohl bloß ἡμέρα stehn könnte. — Fassen wir nun auch das ὅτι οὐκ ἔστι φῶς ἐν αὐτῷ ins Auge. Wie ist das ἐν αὐτῷ zu fassen? Am leichtesten in Bezug auf den Sinn wäre es, ἐν als Bezeichnung des Dat. anzusehn, wie Kuin. thut; allein dagegen hat sich Winer mit Recht erklärt, Gramm. 3. Ausg. S. [illegible] Wahl nimmt es hier in der Bedeutung an. Einige beziehen ἐν αὐτῷ sehr gewaltsam auf κόσμῳ. Sinnreich Grot.: in oculis eius. Receptione enim lucis et specierum fit visio. Mehr Wahrscheinlichkeit hat indeß die Annahme, daß das φῶς ἐν αὐτῷ sich auf das innere geistige Licht bezieht. Dann stellt sich eine neue Seite des Vergleichs heraus: „der Tag Bild des Wandels im frommen Leben, die Nacht dessen im ungöttlichen Leben. Wer es überhaupt vorzieht, bei Nacht zu wandeln, der hat in seinem Innern kein Licht." Auch diese Beziehung des Ausspruchs führen die griech. Erklärer an. Chrys.: τοῦτο εἰπεῖν βούλεται· ὅτι ὁ μηδὲν ἑαυτῷ συνειδὼς πονηρὸν οὐδὲν πείσεται δεινὸν, ὁ δὲ τὰ φαῦλα πράσσων πείσεται, ὥστε οὐ χρὴ δεδοικέναι, οὐδὲν γὰρ ἄξιον θανάτου ἐπράξαμεν. Ἢ ὅτι ὁ τὸ φῶς τοῦ κόσμου βλέπων ἐν ἀσφαλείᾳ ἔσται· εἰ δὲ ὁ τὸ φῶς τοῦ κόσμου βλέπων, πολλῷ μᾶλλον ὁ μετ' ἐμοῦ, ἐὰν μὴ ἀποστήσῃ ἑαυτὸν ἐμοῦ. — Das vielfach gewendete Gleichniß enthielt mehrfache Anklänge an verschiedene Ideenreihen, welche, in sich genau zusammenhängend, auch vom Erlöser in einem Blick überschaut wurden: „Der Tag hat eine bestimmte Anzahl Stunden; wer in dieser von Gott gesetzten Zeit wandelt, nimmt keinen Anstoß. Wer die Sonne im Auge behält, welches eben nur der kann, welcher bei Tage wandelt, strauchelt nicht. Wer bei Nacht wandelt, muß sich stoßen, denn er wählt diese Zeit, weil er das Licht nicht liebt. Anwendung: So lange meine Zeit nicht gekommen ist, kann Niemand mir etwas anhaben. Wenn ich und ihr in Gottes Licht wandelt, kann Niemand euch schaden. Wer im göttlichen Licht wandelt, kann nicht straucheln, denn er hat die Quelle des Lichts in sich." Es ist offenbar, wie diese Gedanken einer den andern mit in sich schließen. Vgl. d. Anm. zu 9, 4. 5.

V. 11 — 13. Die Ausdrücke κεκοίμηται und ἐξυπνίζειν wählt Jesus wohl absichtlich, um die Jünger allmählig auf die Todesnachricht vorzubereiten, und zugleich ihr Nachdenken anzuregen. Κοιμᾶσθαι, שָׁכַב, wird öfter euphemistisch vom Sterben gebraucht (1 Kor. 15, 20. 1 Theß. 4, 13.). So auch bei den Rabbinen דְּמַךְ. Κοίμησις, vom Tode, Sir. 46, 22. 48, 14. Ἐξυπνίζειν, vom Tode erwecken, Hiob 14, 12. Test. XII. Patr. p. 609.: οἱ διὰ Κύριον ἀποθανόντες ἐξυπνισθήσονται ἐν ζωῇ. — Die Jünger nehmen die Worte buchstäblich. Da der Schlaf oft eine Krisis für den Kranken ist (in der Gemara des Tr. Berachoth, C. 9. wird unter sechs Zeichen einer günstigen Krisis der Krankheit auch der Schlaf genannt), schließen sie, Lazarus wird leicht besser werden, und wünschen auf den Grund, Jesum wieder von der Reise zurückzuhalten, wie Chrys. richtig bemerkt.

V. 14. 15. Χαίρω mit ὅτι zu verbinden. Πιστεύειν von einem höheren Grade des Glaubens, s. zu C. 2, 11. Ἀλλά ist zuweilen elliptisch, wenn es mit dem Imper. verbunden wird: at quid moror, und ist dem Sinne nach gleich: agedum, Matth. 9, 18. Mark. 9, 22. Apg. 4, 17.

V. 16. תְּאוֹם „Zwilling." Da Thomas dennoch seinen Meister zu dem gefahrvollen Gange entschlossen sieht, so läßt zwar seine Anhänglichkeit an ihn nicht zu, daß er sich von ihm trenne, aber er kann es nicht über sich erlangen, ihn mit freudigem Gottvertrauen zu begleiten; er ahnet für den Meister und für die Jünger Gefahr, und ruft mit halber Verzweifelung aus: „So wollen wir mit Ihm in den Tod ziehen." Chrys. treffend: τοῦτο εἰπεῖν βούλεται, ὥς τινές φασιν, ὅτι ἐπιθυμεῖ καὶ αὐτὸς ἀποθανεῖν. Es offenbart sich in diesem Zuge des Thomas derselbe Charakter, der sich in jener Erzählung C. 20, 25. ausspricht. Er vermag es nicht, sich über den reflectirenden Verstand und die Gefahren, welche dieser sehen läßt, zum festen Vertrauen, zum kindlichen Glauben zu erheben, der alle Bedenklichkeiten verbannt, sobald er sich auf göttliche Verheißung stützen kann.

V. 17. Wenn Lazarus schon vier Tage begraben war, so scheint er an dem Tage, wo der Bote abging, gestorben zu seyn, denn zwei Tage blieb Jesus, nach empfangener Nachricht, in Peräa, einen Tag brauchte der Bote zu seinem Wege, und einen Jesus. Begraben aber wurden bei den späteren Juden die Lei=

chen sogleich nach ihrem Hinscheiden, Apg. 5, 6, 10. Ueber Na
durfte keine Leiche im Hause bleiben (Maimon., de luctu, c.
Jahn, Archäologie, Th. 2. S. 427.). — Ueber ἔχειν s.
C. 5, 5.

V. 18. 19. Johannes macht bemerklich, wie nahe Jerusa
an Bethanien war (das Drittel einer Meile), um zu erklären, w
es kam, daß sich bald so viele Juden von Jerusalem einfan
Ueber die Stellung des ἀπό s. zu 12, 1. Es gehört zur jüdi
Trauerceremonie, daß alle Bekannten sieben Tage lang trö
welche Tröstungen mit den Worten beginnen: [illegible] מִן הַשָּׁמַיִם
Maimon., de luctu, c. 13. §. 2. — *Αἱ περὶ M.* ist nicht ple
nastisch (Apg. 13, 13.), sondern zeigt an, daß sich schon die Be
wandten, namentlich verwandte Frauen um die Schwestern versa
melt hatten.

V. 20—22. Es offenbart sich auch hier jener Charakter de
Martha, den wir aus Luk. 10, 40. kennen. Sie ist mehr nach a
ßen thätig, während Maria sich mehr ihren Gefühlen und der i
neren Betrachtung hingiebt. Maria, vom Schmerz gebeugt, blei
im Hause. Martha eilt dem kommenden Heilande entgegen. I
ihrer Rede spricht sich Glaubensmuth aus. So wie sich, nach de
Natur solcher lebhafter Charaktere, als sie die Gruft des Bruder
sieht (V. 39.), Hoffnungslosigkeit ihrer bemächtigt, so erwacht ih
Glaube lebendig, als sie den, welchen sie beide als Helfer in de
Noth so heiß herbeigesehnt hatten, würklich erscheinen sieht. Si
spricht die Hoffnung aus, daß der, dem alles möglich ist, auch je
noch helfen könne. Man sieht, daß die von Jesu gegebene An
wort, der Bruder werde nicht sterben, die Schwestern, als er de
starb, nicht irre gemacht, sondern sie vielmehr dazu angeleitet h
be, eine außerordentliche Offenbarung der Macht des Erlösers z
erwarten.

V. 23. 24. Christus beantwortet ihre Bitte gewährend. E
spricht aber nicht ganz bestimmt, sondern, wie es seine Art ist, g
heimnißvoller, um so den Zustand des Gemüths mehr zu erprob
Martha, da sie nicht sogleich ihren Wunsch in bestimmten Worte
gewährt hört, wird wieder mißmuthig, als wollte sie sagen: da
weiß ich wohl, daß er einst auferstehen wird, aber das genügt
mir nicht. Calvin: Christo manum quasi tradente, Martha
trepidans subsistit.

V. 25—27. Christus, der weder die rein-menschliche Freude, [illegible] den rein-menschlichen Schmerz verbannt, sondern nur geheiligt [illegible]ssen will, erkannte den Schmerz der betrübten Schwestern an, ja weinte mit ihnen. Aber er will, daß auch dieser Schmerz nicht [illegible]ermäßig werde, und daß allezeit dem Menschen die ewigen Güter [illegible]er den vergänglichen stehen. Darum rügt er den allzu lebhaften [illegible] ungeduldigen Schmerz der Martha, indem er sie darauf ver-[illegible]eist, daß sie vor Allem im Auge behalten müsse jenes innere ewige [illegible]liche Leben, welches durch die Verbindung mit ihm den Gläu-[illegible]gen mitgetheilt wird, und das über alle Vernichtung erhaben ist [illegible]gl. zu C. 4, 13, 14. 5, 21—23. 6, 50.). Wer darauf seinen Sinn richte, könne nie übermäßig betrübt werden über Verlust der [illegible]ergänglichen Güter. Gleichsam zweifelnd, ob sie darauf ihren Sinn gerichtet habe, setzt der Herr die Frage hinzu: Glaubst du [illegible]ieses? — Der Schmerz und die Beschämung läßt die Betrübte, [illegible] deren Herzen wieder das Gefühl einer unbedingten gläubigen Hingabe erwacht, nur das allgemeine Bekenntniß thun, er sei wahr-[illegible] der verheißene Messias; in diesem Bekenntniß faßt sie zusam-[illegible] die Anerkennung aller seiner Macht und Größe und Herrlich-[illegible]t. — Das Perf. πεπίστευκα in seiner eigentlichen Bedeutung: [illegible] Vergangenheit als ein fortdauernder Zustand, der sich bis in die Gegenwart ausdehnt.

V. 28—31. Erhoben von dem freudigen Gefühle des Glau-[illegible]ens, der mit jenem Bekenntnisse wieder in ihr Herz gedrungen war, und Hoffnung aus des Erlösers ahnungsreichen Worten schö-[illegible]fend (Euth.: καὶ προσδοκήσασά τι ἀγαθὸν ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ κυρίου τρέχει), eilt sie zur geliebten Schwester, welche, als Martha ihr insgeheim (um unter den anwesenden Juden keine Bewegung und feindliche Anschläge zu veranlassen) mittheilt, der Rabbi (Joh. 1, 38.) lasse sie rufen, schleunig ihm entgegeneilt. Euth.: εἶπε δὲ, ὅτι φωνεῖ σε, ἵνα θᾶττον ἀπαντήσῃ. Jesus war, um kein Aufsehn zu erregen, nicht in den Flecken hineingegan-gen, vielleicht wohl auch, um sich von dem Orte, wo er war, so-gleich zu dem Grabe zu verfügen, denn die Gräber lagen außerhalb der Stadt. Die Orientalen pflegten vor Alters (Geier, de luctu Hebr. c. 7. §. 26. Talm. Tr. Semachoth, C. 8.: Drei Tage lang besucht man das Grab der Verstorbenen.) und noch jetzt (Niebuhr, Reise nach Arabien, Th. I. S. 186.) nach dem Tode ihrer

Geliebten täglich zum Grabe zu gehn, und dort sich dem Schm[illegible]
zu überlassen. Als nun die anwesenden Juden Maria plötzlich [illegible]
stehn und forteilen sehen, glauben sie, daß die tief Betrübte, in [illegible]
nem plötzlichen Anfalle des Schmerzes, zum Grabe eile. Sie [illegible]
ihr nach.

V. 32. Maria, die sich mehr ihrem Gefühl hingiebt als Mar-
tha, stürzt sogleich zu den Füßen ihres geliebten, göttlichen Fr[illegible]
des nieder; sie kann nur die Worte ausrufen: Wärest du hier g[illegible]
wesen, er wäre nicht gestorben. Ihre weitere Rede wird [illegible]
Thränen erstickt. Sie vermag nicht, wie Martha, die Aeuße[illegible]
einer freudigen kühnen Hoffnung hinzuzusetzen.

V. 33—36. Der Erlöser, welcher die menschliche Natur [illegible]
allen ihren Affecten, nur χωρὶς ἁμαρτίας, an sich trägt, sieht [illegible]
weinenden Verwandten ringsumher, er wird selbst im Gemüthe [illegible]
wegt, und läßt sich die Stätte zeigen, wo der Geliebte begra[illegible]
ist — er geht und weint, Hebr. 4, 15. 2, 18. Calvin: Fil[illegible]
Dei quum carnem nostram induit, sponte etiam huma[illegible]
affectus simul induere voluit, ut nihil a fratribus, excep[illegible]
tantum peccato, differret. Hoc modo nihil derogatur Chri-
sti gloriae, quum voluntaria tantum dicitur fuisse submis[illegible]
qua factum est ut animae affectibus nobis similis esset. —
Es frägt sich hier noch, wie das Zeitwort ἐμβριμᾶσθαι zu neh[illegible]
sei. In der Lxx. entspricht es den hebräischen Wörtern זַעַם, [illegible]
גָּעַר, welche alle die Bedeutung des Zürnens und Unwillens ha[illegible]
In dieser Bedeutung kommt es auch sonst im N. T. vor. So [illegible]
stehen es daher auch hier unter den Alten Theod. von Mopsu[illegible]
und Leontius, unter den Neueren Michaelis, Storr, Ku[illegible]
noel, indem sie glauben, daß Christus schon jetzt die feindli[illegible]
Gesinnung der Juden gemerkt und gegen diese erzürnt worden [illegible]
oder auch, daß er sich über den Unglauben der Maria erzürnt hab[illegible]
Allein dagegen spricht der Zusammenhang. Chrys. und Euth[illegible]
nehmen es in eben dieser Bedeutung, und zwar meinen sie, Chri-
stus habe seinem eigenen Geiste gezürnt, eben deshalb weil er mensch-
liche Betrübniß äußerte. Allein nachher läßt er ja seinen Thrän[illegible]
freien Lauf. Amphilochius nimmt gar an, Jesus habe sich [illegible]
ihre Betrübniß zürnend gestellt, um die Leute destomehr aufmerk-
sam zu machen, daß er ein Wunder thun werde. Das Richtig[illegible]
giebt der Sprachgebrauch, aus dem sich nachweisen läßt, daß i[illegible]

bräischen זָעַף nicht bloß vom Affect des Zorns, sondern auch von der Unruhe, Verlegenheit, Betrübniß gebraucht wird. So Mos. 40, 6., wo זֹעֲפִים von Aquila ἐμβρασσόμενοι übersetzt wird, von den Lxx. τεταραγμένοι, von Symm. σκυθρωπά, von der Vulg. tristes. Jarchi erklärt עֲצֵבִים. Der Chaldäer hat נְסִיסִין, welches im Chald. ebenfalls sowohl „zornig," als „traurig" bedeutet. Dan. 1, 10. wird זֹעֲפִים von den Lxx. auch übersetzt σκυθρωπά. Vergl. über חָרָה in der Bedeutung „sich betrüben" Michaelis, Suppl. ad lex. Hebr., p. 915. Umgekehrt wird הִתְעַצֵּב, das eigentlich „sich betrüben" heißt, auch vom Zorn gebraucht, 1 Mos. 34, 7. Im Arabischen hat das entsprechende غضب immer die Bedeutung „zürnen." Daher übersetzt denn an unserer Stelle der Aethiope gut: ኣንገበገ ለመንፈሱ „er zürnte in sich selbst." Der Kopte: „er betrübte sich im Geiste." Eben so der Araber. — Ταράσσεσθαι, von jeder heftigen Gemüthsbewegung. Das Activ. des Verbi mit dem Pron. ist gleich dem Passivum.

V. 36. 37. Die Juden, welche wohl sonst seltener in dem erhabenen Erlöser die gewöhnlichen Regungen menschlicher Affecte wahrgenommen hatten, freuen sich seiner Theilnahme. Die Aeußerung des andern Theiles derselben kann verschieden aufgefaßt werden. Es kann die Aeußerung des Unglaubens seyn, welcher daraus, daß Christus hier nicht half, schloß, daß wohl auch jenes Wunder an dem Blindgebornen kein wahres Wunder gewesen sei. Mehrere anwesende Juden zeigten ja nachher die Wunderthat Jesu an Lazarus den Pharisäern an, V. 46.; ein Beweis, daß sich unter den Anwesenden auch feindselig Gesinnte befanden. Es kann indeß auch seyn, daß ihre Rede nur die Sprache der Verwunderung ist, durch welche sie Jesum gleichsam auffordern wollen, noch jetzt Hülfe zu verschaffen. So Heumann, Semler, Lücke.

V. 38. Jesus wird abermals vom Schmerz ergriffen, vielleicht bei dem Gedanken, daß er nicht früher helfen konnte. Ἔρχεται εἰς zeigt nur die Richtung an „er ging hin zum Grabe," so kommt εἰς auch oben V. 31. vor, Luk. 11, 49. Die reicheren Morgenländer hatten ihre Gräber in Felsengrüften, in denen sich Gänge befanden und zu beiden Seiten derselben Oeffnungen (כּוּכִין), in welche die Verstorbenen hineingelegt wurden. Der Zugang war von außen mit einem Steine verschlossen (Nicol., de sepulcr. Hebr. c. 10 u. 11.).

V. 39. 40. Jesus läßt den Stein hinweg wälzen. Dies ge-
schah bei den Juden nur in außerordentlichen Fällen, niemals bei
dem gewöhnlichen Grabesbesuche. Martha hat die Hoffnung, ihren
Bruder wieder zu erhalten, verloren, sie will Jesum eher vom
Hineingehn abhalten durch die Bemerkung, der Gestorbene riecht
schon. Einen solchen Wechsel der Gemüthszustände, ein solches
Schwanken zwischen Vertrauen auf Gottes Verheißung und zagi-
schen Verzagung wird jeder kennen, der in bedrängten Lagen des
Lebens sich ernstlich zu Gott zu wenden gesucht hat. Besonders
natürlich ist ein solcher schneller Wechsel der Gemüthsstimmung bei leb-
haften Gemüthern, wie dem der Martha, welche eben so rasch zu
kühnen Glauben bereit sind, als sie dem verzagenden Zweifel sich
hingeben. Calvin: Certo non stetit per Martham, quin
frater perpetuo iaceret in sepulcro, quia spem vitae ei
sibi praecidens viam simul ad eum suscitandum obstruit
Christo nititur, et tamen nihil minus habebat in animo.
Hoc facit fidei imbecillitas, ut distracti huc et illuc nobis-
cum ipsi pugnemus, et dum altera manu porrecta petimus
a Deo auxilium, altera in promptu oblatum repellamus. —
In der Antwort Christi liegt etwas Rügendes. Man kann anneh-
men, daß sie sich auf das V. 25. 26. Ausgesprochene bezieht, wo
er überhaupt von der Kraft und Herrlichkeit des Glaubens redet.
Wohl könnte es aber auch seyn, daß, wie auch Calvin annimmt,
Johannes nicht vollständig die Reden Christi mit der Martha berich-
tet hat. Calvin: videbis gloriam Dei, idque non solum
quia fides oculos nostros aperit, ut Dei gloriam in suis ope-
ribus fulgentem cernere nobis liceat, sed quia fides nostra
Dei potentiae et bonitati viam sternit, ut se erga nos exserat,
sicuti Ps. 81. habetur: Dilata os tuum et implebo illud.
Quemadmodum rursus incredulitas obstruit accessum Deo,
et quasi clausas tenet eius manus. So wird es ein Anerkennen
der göttlichen Herrlichkeit genannt, wenn der Mensch glaubt,
Röm. 4, 20. Chrys.: ἄρα οὖν τὸ μὴ περιεργάζεσθαι δοξάζειν
ἐστὶ τὸν θεόν, ὥσπερ οὖν τὸ περιεργάζεσθαι πλημμελεῖν.

V. 41. 42. Noch ehe der Erlöser in das Grabgewölbe hinein-
tritt, spricht er, innerlich des Erfolges der Auferstehung gewiß,
den Dank für das geschehene Wunder aus, und zwar thut er es
laut, um bei diesem wichtigen Wunderwerke den Umstehenden einen

ſen Eindruck davon zu geben, daß Gott, der Gott, den ſie alle ehrten, dieſem Menſchen ſolche Macht gegeben. Wenn es über-upt der fleiſchlichen und hochmüthigen Geſinnung der Juden wer wurde, in dem niedrigen Jeſus den göttlichen Geſandten zu ennen, ſo konnte doch ihr Hochmuth weniger Anſtoß finden, ald ſie ſahen, daß der, dem ſolche Macht verliehen war, ſie mer nur auf den Vater im Himmel zurückführte, und dieſem die re gab. Glaubten ſie Selbſtſucht in ihm wahrzunehmen, ſo nte es ihnen weit eher einfallen, ſeine Würkſamkeit den Kräften es Dämons zuzuſchreiben.

V. 43. 44. Chriſtus ruft den, welchem die Vorſehung ſchon Lebensgeiſter wiedergegeben hatte, und auf ſeinen Ruf erſcheint Er trägt noch die Binden, mit denen die Hebräer die Todten wickelten. Wahrſcheinlich wurden dieſe Binden um jedes einzelne rperglied gewickelt. Bei den ägyptiſchen Mumien iſt ſelbſt jeder nger beſonders umwickelt, ſo daß es ſonderbar iſt, wenn Ba-lius, Lightfoot, Lampe auch darin ein Wunder ſuchen, ß der feſtgeſchnürte Mann gehen konnte. *Κειρία* erklärt Sui-as: *εἶδος ζώνης ἐκ σχοινίων, παρεοικὸς ἱμάντι, ᾗ δεσμοῦσι* s *κλίνας*. *Σουδάριον*, aus dem Lateiniſchen auch ins Ara-iſche und Rabbiniſche übergegangen, heißt dort bloß „ein gro-ß Linnentuch." Bei den Mumien reicht dieſes Tuch bis auf die uſt herab.

V. 45. 46. Dieſe Wunderthat des Erlöſers geſchah dicht bei r Hauptſtadt, in einer Zeit, wo die Aufmerkſamkeit der jüdiſchen beren und des Volkes auf Jeſum ſchon ſo geſteigert war; auch r wohl Lazarus ein bekannter Mann. Daher verurſachte dieſe underthat mehr Bewegung, als je eine frühere, C. 12, 9—11. ie meiſten der anweſenden Juden, überwältigt von dem Eindrucke ſer Offenbarung einer göttlichen Macht, glaubten an Jeſum als n Meſſias (ſ. über *πιστεύειν* als Bezeichnung einer ſchwächeren tufe des Glaubens die Anmerkung zu C. 2, 23.). Einige Andere tten zwar ebenfalls die Wunderthat ſelbſt mit angeſchaut, allein r dem Göttlichen entfremdeter Sinn wollte ſie nicht anerkennen. hne ſich Rechenſchaft über das abzulegen, was ſie thun, gehn ſie fort zu den Phariſäern, d. i. zu den Synedriſten, und machen ie gehäſſige Anzeige.

V. 47. 48. Johannes führt uns auf einen andern Schauplatz,

in die Mitte des Synedriums, in den steinernen Saal im Tempel, wo sich dieser geistliche Hoherath der Juden versammelte (s. zu 1, 34.). War er vollzählig, so bestand er aus 71 Männern. Die mindeste Anzahl um einen Beschluß zu fassen war 23. Indem Johannes die Bewegung beschreibt, welche dieser Vorfall mit Lazarus veranlaßte, ergänzt er erhellend die Erzählung der übrigen Evangelisten, indem sich nun zeigt, auf welche Weise die feindliche Gesinnung jener geistlichen Oberen (vgl. über ἀρχιερεῖς zu C. 7,32) zum Ausbruch kam. Daß Jesus (οὗτος ὁ ἄνθρ. steht verächtlich, wie auch bei den Griechen, vgl. Joh. 19, 5.) wunderbare Thaten verrichtet, können sie nicht läugnen, aber einen weitern anregenden Eindruck macht es auf sie nicht. Wie bedeutungslos gehen Thatsachen der göttlichen Macht und Liebe an demjenigen vorüber, dessen innerer Sinn dem Göttlichen entfremdet ist! — Auffallend ist nun die Beschuldigung, die sie gegen Jesum vorbringen: wenn seine Partei stiege, möchte er politische Unruhen erregen, deren Folge eine gänzliche Beraubung aller Privilegien herbeiführen würde. Dies konnten sie doch nicht im Ernst glauben? — sie, die bei andern Gelegenheiten ganz andere Triebfedern ihrer Feindschaft gegen den Erlöser hatten blicken lassen. Am wahrscheinlichsten ist es, daß sie unter dieser scheinheiligen Form (Euth. nennt es εὐπρόσωπος ἀφορμή) gegen Jesum verfuhren, aus Furcht vor der Gegenpartei im Synedrium, die schon einmal ihre Stimme geltend gemacht hatte (C. 7,50.), und, wie aus der Rede des Kaiphas hervorzugehen scheint, sich auch wieder gegen diese scheinheilige Aufforderung zur Gewaltthat an dem unschuldigen Jesus erklärte. Calvin denkt nicht gerade an eine solche Gegenpartei im Synedrium, sondern macht mit tiefer Psychologie darauf aufmerksam, wie, wenn mehrere Unredliche gemeinschaftlich sich berathen, sie doch insgeheim eine solche Scham vor ihrem eigenen Gewissen behalten, daß sie Alles, was sie Böses thun, mit einem scheinheiligen Prätexte decken. Er setzt hinzu: ita hypocritae, etiamsi intus coarguat eos conscientia, postea tamen vanis figmentis se inebriant, ut videantur peccando innoxii, interea manifeste secum ipsi dissident. — Was das Einzelne in jener Besorgniß betrifft, so befanden sich zwar schon die Juden unter römischer Botmäßigkeit, allein namentlich in religiös-juridischer Rücksicht hatten ihnen die Römer alle Freiheit gelassen. Τόπος kann Bezeichnung des ganzen Landes

..., des Tempels oder der heiligen Stadt seyn. Die letztere Bedeutung möchte sich am schwersten begründen lassen, denn in Apg. ..., 14., wo man τόπος ἅγιος von der Stadt verstehen will (Grot., Heum.), wird es richtiger vom Tempel verstanden. Die zweite Erklärung hat 1) für sich den hebr. Sprachgebrauch, zufolge dessen der Tempel מְקוֹם מִקְדָּשׁ, מָעוֹן קֹדֶשׁ hieß, daher auch im N. T. τόπος ἅγιος, oder ὁ τόπος οὗτος, Matth. 24, 15. Apg. 6, 13. 14. ..., 7. 21, 28. 2) daß wahrscheinlich die Sitzung eben im Tempelgebäude gehalten wurde. So daher Lampe, Maldonat u. A. Indeß würde doch wohl, möchte unter τόπος die Stadt oder der Tempel gemeint seyn, das Demonstr. nicht fehlen dürfen. Es möchte also, da zumal τόπος hier in so genauer Verbindung mit ἔθνος steht, gerathener seyn, mit Bengel einen sprüchwörtlichen Ausdruck anzunehmen, und τόπος für die Bezeichnung des Landes zu halten. Auch von Landstrecken wird es im ächt Griech. gebraucht. Xenophon, Anab. 4, 4, 2.: ὁ τόπος οὗτος Ἀρμενία ἐκαλεῖτο ἡ πρὸς ἑσπέραν. Der Aethiope hat hier ብሔር, welches im Aeth. eigentlich die Gegend heißt, aber auch in der Bedeutung „Ort" vorkommt. Αἴρειν, welches eigentlich nur zu τόπος paßt, ist per zeugma, anstatt ἀπολλύειν, mit ἔθνος verbunden.

V. 49. 50. Wahrscheinlich wurde nun jene Aufforderung im Rathe weiter besprochen. Die Jesu günstigere, billigere Partei mochte manche Einwendungen erhoben haben. Nun ergreift der Vorsitzer des Synedriums, Kaiphas, das Wort, ein Mann, dem es als Sadducäer (Apg. 5, 17.) am allerwenigsten darum zu thun seyn konnte, die Religion zu schützen, der aber auch als Sadducäer vor dem Göttlichen in Jesu die wenigste Scheu haben konnte, weist die Anderen zurecht, und indem er sich heuchlerischerweise stellt, als sei es auch ihm nur um das Wohl des Volkes zu thun, stimmt er für den Tod dessen, den sie für einen Aufwiegler ausgeben. — Der Ausdruck ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου konnte zu der Annahme verleiten, als ob Johannes gemeint habe, das Hohepriesterthum sei abwechselnd. Das war es nicht, es erbte auf die Erstgebornen fort. Man kann sich daher mit Melanchthon denken, der Evangelist erwähne dies nur, um das Ansehn des Kaiphas gerade in dieser Zeit zu erklären, oder mit Bengel, Benson, er wolle darauf aufmerksam machen, daß Kaiphas gerade in dem merkwürdigen Todesjahre des Heilandes Hoherpriester war; oder

endlich, was Calvin, Lampe u. d. M. annehmen, daß in jener Zeit, wie Josephus Antiqu. 18, 3. lehrt, die Hohepriesterwürde bis auf Kaiphas, der sich zehn Jahre lang zu behaupten wußte, oft wechselte, weil die Römer sie nach Willkühr vertheilten. — Οὐκ οἴδ. οὐδὲν — eine abweisende Rede, zu der Olshausen wohl nicht mit Unrecht das τί ἐμοὶ καὶ σοί; vergleicht.

V. 51. 52. Die Worte, welche der Hohepriester ausgesprochen, ließen sich in einem andern Sinne nehmen, und bezeichneten dann würklich auf eine bedeutungsvolle Weise den hohen Endzweck des Todes Jesu. Diese Beobachtung entging dem Johannes nicht — mag es nun seyn, daß der Evangelist nur durch die leicht sich darbietende höhere Deutung dazu verleitet wurde, eine höhere Hand bei jenem Ausspruche thätig zu erblicken, oder daß würklich die Vorsehung durch eine besondere Leitung der Verhältnisse einen Ausspruch jenes Mannes herbeiführte, der auch jenen höheren Sinn hatte, welchen die Betrachtung später darin aufsuchen und zur Stärkung des Glaubens beherzigen sollte. Auffallend ist indeß der Zusatz, ἀρχιερεὺς ὢν τ. ἐνιαυτοῦ ἐκ. Man kann hier wieder, wie V. 49. Bengel, Benson thut, auf τ. ἐνιαυτοῦ ἐκ. den Nachdruck legen: „während er gerade in diesem merkwürdigen Jahre Hoherpriester war;" dann würde von dem Evangelisten kein Causalzusammenhang zwischen jener Prophetie und dem Amte gesetzt. Daß aber ein solcher gesetzt werde, kann dem richtigen exegetischen Gefühle kaum zweifelhaft seyn, zumal da das προεφήτευσεν und keinen Gegensatz zu ἀφ' ἑαυτοῦ bildet. Von den Neueren, Kuinoel, Paulus, Lücke, wird nun angenommen, daß Johannes einem rabbinischen Volksglauben gefolgt sei, zufolge dessen der Hohepriester als solcher eine Weissagungsgabe besitzen sollte. Lücke: „Das Schwierige der johanneischen Bemerkung verschwindet, wenn man bedenkt, daß Johannes nach der Denkweise jener Zeit das Unmittelbare vom Mittelbaren, das Zufällige vom Nothwendigen nicht unterscheidend, und den durch seine Deutung in die hohepriesterlichen Worte erst hineingetragenen Doppelsinn mit dem ursprünglichen Sinne derselben verwechselnd, die so gewonnene scheinbare Weissagung des Kaiphas, des ungläubigen, nicht anders zu erklären vermochte, als aus der populären, im A. T. begünstigten Vorstellungsweise seiner Zeit, daß dem hohenpriesterlichen Amte als solchem die Gabe der Weissagung eigenthümlich beiwohne."

enn man nun auch sonst keinen Anstand nähme, dieser Ansicht
zutreten — obwohl auch der Rationalist gerade bei Johannes
ht leicht etwas finden wird, das er für ein Anhangen an rabbi-
chem Volksglauben ausgeben könnte — so ist doch zu bemerken,
ß sich das Vorhandenseyn jener Volksvorstellung von der Pro-
etie des Hohenpriesters nicht nachweisen läßt. Man beruft sich
f jene Stellen des A. Test., welche von dem Rathfragen der
im und Thummim durch den Hohenpriester sprechen; allein diese
weisen nicht für die Gabe der Prophetie. Denn sowohl
ch der rabbinischen fabelhaften Ansicht der Sache, als auch nach
hilo und nach den christlichen Alterthumsforschern (Jahn) wa-
n die Urim und Thummim Dinge, die auf äußerliche Weise die
ukunft anzeigten, die also der Hohepriester äußerlich handhaben
ußte (wenn auch zugleich noch eine höhere Erleuchtung eintrat,
ie Maimonides will), wenn er die Zukunft erfahren wollte.
azu kommt, daß sich auch bei den Rabbinen keine Spur jener
geblichen Volksvorstellung findet. Daher werden wir dabei
hen bleiben müssen, daß Johannes überzeugt war, Gott habe
rade aus dem Grunde diesen Mann jenes Wort sagen lassen,
eil Kaiphas das Haupt des jüdischen Cultus war, und deshalb
ie von diesem Manne gleichsam wider Willen ausgesprochene
Weissagung besonders bedeutsam erscheinen mußte. Olshausen
ßt es so, daß Joh. gemeint habe, Gott habe zwar nicht noth-
endig mit dem Hohenpriesteramt die Gabe der Weissagung in
erbindung gesetzt, aber doch öfter dem wichtigen Amte diese
uszeichnung zu Theil werden lassen. — *Τὸ ἔθνος*, das theokra-
sche Volk; aber nicht dieses allein, sondern auch *τὰ τέκνα τοῦ
εοῦ τὰ διεσκορπισμένα*. Calvin: qui in seipsis vagae erant
: perditæ oves, in pectore Dei erant Dei filii. Euth.: *καὶ
ὰρ ὁ Χριστὸς πρόβατα αὐτοῦ ταῦτα προσηγόρευσεν ἀπὸ τοῦ
ἐλλοντος· διεσκορπισμένα δὲ, τοῖς διαφόροις περὶ θεοῦ δό-
μασι, παρὰ τῷ μὴ ἔχειν ποιμένα καλόν.*

V. 53. 54. Euth.: *Καὶ μὴν καὶ πρότερον ἐζήτουν αὐτὸν
ποκτεῖναι, ἀλλὰ νῦν μετὰ συμβουλῆς καὶ σκέψεως ἐκύρωσαν
ὴν γνώμην.* Von diesen Verhandlungen des Synedriums mochte
ohl Jesus durch Nikodemus und Joseph von Arimathia benach-
chtigt seyn. Er zieht sich mit seinen Jüngern nach Ephraim zurück,
inem Städtchen, das etwa zwei Meilen von Jerusalem an der
den Gegend liegt, welche die Wüste des Stammes Juda hieß.

V. 55—57. *Χώρα* ist das Land um Jerusalem. Vor dem
Feste des Pascha mußten sich Alle, die sich verunreinigt hatten,
erst reinigen durch mancherlei Opfer und Ritus, s. Targum Jon.
zu 4 Mos. 9, 10. Dies ist unter dem *ἁγνίζειν* verstanden. Auch
gab es noch mancherlei andere Vorbereitungen, die vor dem An-
fange des Pascha vorgenommen wurden, talm. Tr. Schekalim,
C. 1. ed. Wülfer, p. 15. — Die Leute sind durch die letzten
Wunder noch mehr auf Jesum aufmerksam geworden. Sie treten
in dem Tempelvorhof, wo er sonst erschienen war, zusammen und
fragen sich, ob er wohl zum Feste kommen wird. Schwierig ist
es zu bestimmen, ob *τί δοκεῖ ὑμῖν* mit dem Folgenden verbunden
nur Eine Frage ausmacht, wie Vulg., Erasm., Bengel u. A.
wollen; auch der Aethiope. Dann heißt es: „was meint ihr
dazu, daß er nicht zum Feste kommt?" Diese Erklärung verthei-
digt auch Lücke, wegen der starken Verneinung *οὐ μή*, und weil
der Aor. coniunct. leichter für das Präsens, als für das Futurum
stehn könne. Allerdings ist sie recht annehmlich, und der Einwand,
daß ja dieser Schluß auf Jesu Nichtkommen jetzt, eine Woche vor
dem Feste (vgl. 12, 1.), zu frühe seyn würde, ist doch wohl nicht
bedeutend genug, da man, wenn das Gemüth auf etwas sehr ge-
spannt ist, wohl gern auch zu frühzeitige Schlüsse macht. Eher
ließe sich einwenden, daß der gewöhnliche Gebrauch des *τί δοκεῖ
σοι* der ist, daß es einen Satz an sich und eine Vorfrage bildet.
Dagegen ist aber auch die andere Erklärung gar nicht unzulässig,
und empfiehlt sich vielmehr vor jener, nämlich die Erklärung,
welche der Syrer, Araber, Perser, Chrys., Beza haben:
„was dünkt euch? — daß er gar nicht kommen sollte?" Das *οὐ
μή* in einer Frage, auf die eine bejahende Antwort erwartet wird,
steht Joh. 18, 11. Vgl. auch Offenb. 15, 4. Warum soll es nicht
auch in einer Frage heißen können: „Ihr denkt doch, daß gar kein
Zweifel an seinem Kommen ist?" denn so ist dann die starke Ne-
gation des *οὐ μή* aufzufassen, welche freilich im classischen Grie-
chisch weder in einer Frage, noch in einem abhängigen Satze vor-
kommen wird. (Vgl. indeß Winer, 3. A. 424.). Was aber den
coni. Aor. betrifft, so wird man eben diesen gewiß eher als futu-
risch auffassen, denn als Bezeichnung von etwas Vergangenem.
Je mehr die lebhafte Erwartung Jesu sich steigerte, desto mehr
erscheint die große Begeisterung motivirt, mit der er nach C. 12, 12.

dem jerusalemischen ὄχλος empfangen wurde (Matth. 21, 10.). In dem 57sten Vers giebt nun der Evangelist die Veranlassung dieser Frage an.

Capitel XII.

Von diesem Capitel an fallen die Facta, welche Johannes zählt, mehr mit denen bei den übrigen Evangelisten zusammen. [...]es fordert uns mehr zu historischer und chronologischer Ausgleichung auf. Aber auch in diesem Theile der evangelischen Geschichte [...] dies manche große Schwierigkeit (vgl. das was zu 18, 1. über [...]rgleichen Schwierigkeiten bemerkt ist). So gleich der Anfang [...]s Abschnittes. Nach den andern Evangelisten hielt sich Jesus [...]endwo in Judäa auf (Matth. 19, 1. Mark. 10, 1.). Von da [...]tt er mit seinen Jüngern den Zug nach Jerusalem an (Matth. 20, [...]. Mark. 10, 32.), geht durch Jericho hindurch (Mark. 10, 46. [...]. 19, 1.), wo er bei Zakchäus übernachtete, zieht am Morgen [...]iter, kommt gegen Abend hin in die Gegend um Bethanien [...]atth. 21, 1. Mark. 11, 1. Luk. 19, 29.), läßt dort sich den Esel [...] seinem Einzuge in Jerusalem holen, es schließt sich ein großer [...]lkshaufe an, der ihn mit messianischen Psalmenworten willkom[...]n heißt, und da er zu dem Thore einzieht, das nahe am Tempel [...]gt, begiebt er sich sogleich in den Tempel, und treibt die Ver[...]ufer aus, geht am Abende wieder nach Bethanien, um dort zu [...]ernachten (Matth. 21, 17. Mark. 11, 11. [nach Markus fällt die [...]empelreinigung Christi erst auf den folgenden Tag]), und kommt [...]un am nächsten Morgen wieder nach der Stadt, wo er nun wäh[...]nd der Festtage täglich in den Tempel kommt und lehrt (Luk. 19, [...]. 20, 1.). Nach Johannes hielt sich Jesus in der Gegend des [...]leckens Ephraim an der judäischen Wüste auf, kommt eines Abends [...]ch Bethanien gezogen, wo er bei der Familie des Lazarus ein [...]bendmahl einnimmt. Die Juden aus Jerusalem erfahren, daß [...] dort ist, sie ziehen ihm am nächsten Morgen entgegen, er besteigt [...]n Eselsfüllen, das Volk lobsingt ihm, so zieht er in die Stadt [...]n, und nachdem er sich dort eine Zeitlang vor dem Volke gezeigt [...]d gelehrt hat, zieht er sich wieder zurück (12, 36.). Was den [...]ag des Einzuges betrifft, so beginnt das Fest am Donnerstag [...]bends. Rechnet man nun den Donnerstag mit zu den sechs Tagen [...]r dem Feste, und sieht man den Tag nach seiner Ankunft in Be-

thanien als den terminus a quo der zu zählenden Tage an,
würde herauskommen, daß Christus Freitags in Bethanien ein
so z. B. Grotius, Lücke. Die ältere Kirche zählte indeß
Tag der Ankunft mit als den ersten der sechs Tage vor dem F
so daß Christus Sonnabends am Sabbath angekommen, und
folgenden Sonntage (palmarum) nach Jerusalem gezogen
Diese Annahme hat auch mehr für sich, denn bei jener Formel
Ἓξ ἡμ. wurde als der terminus a quo immer der Tag ange
wo die Sache geschieht (s. Anm. zu V. 1.), wie auch wir De
thun, wenn wir sagen: „er kam sechs Tage vor Ostern an.“ Gr
tius nimmt deswegen lieber den Freitag an, weil Christus
am Sabbath gereist seyn würde; allein diese Schwierigkeit zu
fernen, ist, wie Lampe zeigt, nicht schwer. Auch wenn man
Freitag annähme, würde sich doch eine ähnliche Schwierigkeit
geben, indem τῇ ἐπαύριον (V. 12.), also am Sabbath, der E
zug in Jerusalem statt gefunden haben müßte, oder, will man
Lücke behaupten, Jesus sei den Sabbath über in Bethanien g
blieben, und τῇ ἐπαύριον sei im weiteren Sinne genommen
bezeichne den Sonntag, so müßte man wenigstens zugeben,
die Besucher aus Jerusalem (V. 9.) am Sabbath nach Bethanien
gegangen seien, welches mehr als einen Sabbatherweg von
Hauptstadt entfernt lag. Die Abweichung der zwei verschieden
Berichte von einander schien Einigen (Paulus, Schleierm
so groß, daß sie glaubten, zwei Einzüge Christi in Jerusalem a
nehmen zu müssen, an zwei einander folgenden Tagen. Jedoch
sind die Verschiedenheiten in den Erzählungen so unbedeutend,
Uebereinstimmungen so groß, und ein doppelter feierlicher Einzug
würde so wenig in die Zwecke Christi passen, daß man sich nicht
entschließen kann, dieser Ansicht beizutreten. Warum sollten wir
nicht annehmen dürfen, daß die andern Evangelisten, denen wohl
auch die Geschichte mit Lazarus nicht genau bekannt war, den kur
zen Aufenthalt Jesu bei diesem übergangen haben, und daher i
einem Zuge erzählen, was sich auf der Festreise zutrug? Was
den Ort des Aufbruchs Jesu zur ganzen Reise betrifft, so findet
eigentlich keine Verschiedenheit zwischen Johannes und den Andern
statt, denn Johannes sagt ja nicht ausdrücklich, daß Jesus aus
Ephraim nach Jerusalem gekommen sei. Jericho lag nicht fern
von Ephraim. Jesus hat also wahrscheinlich von Ephraim aus

inere Reisen in die Umgegend gemacht, und wandte sich von
ier derselben nach Jerusalem.

Eine andere Frage in diesem Abschnitte ist die, welche wir
)on früher beiläufig berührten (zu C. 2, 17.), ob nämlich die hier
r Maria beigelegte Fußwaschung dieselbe Handlung ist, von der
ich Matth. 26, 6. Mark. 14, 3. erzählen, ja ob auch Lukas C. 7,
5. von demselben Factum rede. Daß Matthäus und Markus
ine andere Thatsache als Johannes mittheilen (wie Orig., Euth.,
ighfs., Wolf u. A. annehmen), ist offenbar, da die Differenz
vischen ihrem Bericht und dem des Johannes eigentlich doch nur
rin besteht, daß sie weniger speciell erzählen, und daß sie den
eitpunct einige Tage später setzen, welche Ungenauigkeit dadurch
ılänglich erklärt ist, daß sie ihre Nachrichten aus zweiter Hand
tten. Wenn sie sagen, daß das Gastmahl im Hause des Σίμων
λεπρὸς statt fand, so ist dies nicht gerade ein Widerspruch gegen
s Johannes Bericht, denn wir könnten uns wohl denken, daß
eser Simon ein Verwandter der Familie war, bei dem sie wohnte,
er überhaupt der Hausbesitzer. Schwieriger ist es über Luk. 7,
6. zu entscheiden, welche Erzählung Schleierm. gleichfalls für
entisch mit unserem Factum hält. Die Beziehung und Wendung
r Fußsalbung ist freilich dort eine andere, allein namentlich, daß
ich dort der Gastgeber Simon heißt, könnte es sehr nahe legen,
ich dieses Factum mit jenem zu identificiren. Auf der anderen
Seite, wenn wir auch auf die chronologische Stellung der Erzäh-
ıng im Lukas kein Gewicht legen wollten, ist doch auch manches
egen die Identificirung zu sagen. Der Act des Fußsalbens, als
in besonderer Beweis liebender Verehrung, hat an sich nichts Un-
ewöhnliches, ist nichts, was sich nicht im Leben Christi wieder-
olen konnte. Daß Christus eine ähnliche Erklärung seines Wohl-
efallens ausspricht, liegt auch in der Natur der Sache. Wohl
ber ist das eine wesentliche, auch die verschiedene chronologische
Anordnung rechtfertigende Differenz, daß bei Matthäus, Markus,
Johannes (V. 7.) die Beziehung auf den herannahenden Tod statt
indet. Kommt nun dazu, daß die religiös-ethische Anwendung
es Factums bei Lukas eine ganz andere ist, so würde am Ende
ür die Identificirung beider Berichte nur der Umstand des gleichen
Namens des Gastgebers übrig bleiben. Davon indeß abgesehn, daß
ach den drei Evangelisten der Simon nicht eigentlich der Gastgeber

wäre, sondern der Hauswirth, so war doch auch der Name Simon bei den Juden zu allgemein verbreitet, als daß sich auf diese Namens-Coincidenz mit solcher Entschiedenheit bauen ließe. Auch könnte man nicht abgeneigt seyn, der Vermuthung von Lücke beizutreten, daß Matthäus und Markus, wenn sie ihre Erzählung durch die Tradition erhielten, den Namen Simon durch eine Vermischung des von Lukas und des von Johannes erzählten Factums unrichtigerweise in ihren Bericht aufnahmen.

V. 1—3. Πρὸ ἓξ ἡμερῶν τ. π., nach Kypke eine elliptische Redensart, statt πρὸ ἓξ ἡμερῶν πρὸ τ. π., besser: eine concise Ausdrucksweise für ἓξ ἡμέρας πρὸ τ. π. So auch in den LXX. Amos 1, 1. 4, 7. 2 Makk. 15, 36. Lukian, Pseudomantis, c. [illegible]: πρὸ μιᾶς δὲ τοῦτο τοῦ θεσπίζειν ἐγίγνετο „dies geschah einen Tag vor dem Weissagen" (s. andere Beispiele bei Wetstein, Kypke). So gebraucht auch Thukyd. Hist. l. II. 34. πρότριτα, triduo ante. Es ist nach dem Lateinischen ante diem tertium calendas, in ante diem, ex ante diem quintum calendas. Auch auf griechischen Inschriften fand Münter diesen Sprachgebrauch, symb. ad interpr. ev. Ioh. ex marm., p. 23. In Bezug auf den Raum ist ἀπό eben so gebraucht 11, 18. Ueber die Entstehung dieser Ausdrucksweise s. Winer, 3. A. 459. — War nun der Tag, wo Christus in Bethanien ankam, der Sabbath, so war das δεῖπνον wahrscheinlich die Sabbathsmahlzeit, womit die Juden ihren Sabbath fröhlich zu schließen pflegten. Jesus, der sich des Abends so häufig nach Bethanien zurückzog, übernachtete wohl öfter bei dieser Familie. Martha ist auch hier die geschäftige, und verrichtet, wie Luk. 10, 38., die äußeren Dienste. Der Evangelist erwähnt, daß Lazarus mit bei Tische war, zum Zeichen, daß derselbe vollkommen Leben und Gesundheit wieder erhalten hatte. — Während nun Martha auch hier, wie Luk. 10., aus Liebe zum Herrn die äußern Dienstleistungen unternimmt, giebt sich auch hier Maria ganz ihrer gefühlvollen Anhänglichkeit an seine Person hin. Durch die Auferweckung des Bruders mochte ihre Liebe noch mehr geweckt worden seyn. Sie besitzt einen großen Vorrath der köstlichsten Salbe. Um ihre dankbare Liebe auszudrücken, will sie ihn ganz aufopfern. Es war bei den Alten gewöhnlich, daß vor dem Gastmahle die Füße gewaschen wurden; damit verband man auch öfters Salbungen der Füße. Dies wird erwähnt im talm. Tr.

oth, f. 85, 2. Besonders pflegten auch liebende Kinder den solche Dienste zu erweisen, so Aristoph., Vespae, v. 605.: ὅτα μὲν ἡ θυγάτηρ με ἀπονίζῃ καὶ τὼ πόδ' ἀλείφῃ καὶ ψασα φιλήσῃ — ganz so wie Luk. 7, 38. Auch wäh- s Mahles, vor dem Nachtische, wurden, wenigstens bei iechen, Kränze und Salben gebracht (Athen., deipnos.). Vgl. dazu Casaub., exercitt. XIV, 13. Cleric., tth. 26, 7.). Bei Matthäus und Markus wird das Ein- des Hauptes erwähnt; auch dies war in Judäa ein Zeichen hachtung, das man bei gewissen Gelegenheiten den Rabbi- dies (s. Lightf. zu Matth. 26, 7. Mark. 14, 3.). Eben den Gastmählern der Griechen. Athenäus führt aus Ar- is an: αἰεὶ δὲ στεφάνοισι κάρα παρὰ δαῖτα πυκάζου, κτοῖσι μύροις ἀγαθοῖς χαίτην θεράπευε. — Unter den chenden Oelen galt das der Narduspflanze als eines der ichsten und theuersten (Plinius, hist. nat. XII. 12.). . 5. hätte es für 300 Denarien, etwa 30 Thaler, verkauft können. Πιστικός oder πειστικός eigentlich „überredend," ächt." Theophylakt: ἄδολος καὶ μετὰ πίστεως κατα- θεῖσα. Der Syrer: ܢܪܕܝܢ ܪܫܝܐ „vorzügliche Narde." raber: ناردين نكي „reine Narde." So die meisten n. Plinius unterscheidet nardus sincera und pseudo- . S. denselben term. techn. Mark. 14, 3. S. über das Winer, N. T. Gramm. 3. A. S. 86.

. 4—6. Johannes läßt diese Gelegenheit nicht vorübergehn, Charakterzug des Judas zu erwähnen. Anhänglichkeit ans e war der Hauptfehler dieses Menschen, der wahrscheinlich ar durch irdische Messiashoffnungen in die Gemeinschaft des s gezogen worden war (s. Anm. zu 6, 64.). Dieser, der sgeheim die gemeinschaftliche Kasse der Jünger Jesu bestoh- te, ärgert sich, daß Maria nicht, wenn sie ihre Liebe bewei- llte, den Ertrag von jener Narde in die gemeinschaftliche geliefert. Er versteckt aber seine wahre Gesinnung hinter heinheiligen Einwand. Nach den andern Evangelisten mach- Jünger überhaupt jenen Einwand. Es ist wahrscheinlich, nige von ihnen, die kein Arg hatten, nachdem Judas jenen ausgesprochen, ihm beistimmten. Γλωσσόκομον, ursprüng-

lich ein Kasten, worein die Mundstücke der Flöten, γλωττίδες
αὐλῶν, gelegt wurden; später bei Plutarch von Schatulle
braucht. Auch im Rabb. גְלוּסְקְמָא „ein kleines Kästchen.“ Ph
nichus bemerkt, es heiße in der gebildeten Sprache γλωσ
μεῖον. — Βαστάζειν heißt „heimlich wegnehmen.“ Joseph
antiqu. l. 8. c. 2., wo die eine Hure, welche vor Salomo ers
von der andern sagt: βαστάσασα τοὐμὸν ἐκ τῶν γονάτων
αὐτὴν μεταφέρει (andere Beispiele s. bei Wolf, Kypke).
hier der Aeth., Deyling, Elsner, Wolf. Indeß kö
wir auch mit dem Syrer, Araber, Perser bei dem gew
lichen Sinne des Worts stehn bleiben: Judas hatte das Geld
sich und trug es — nun überläßt Johannes dem Leser, das W
hinzuzudenken. Τὰ βαλλ., die Beiträge, welche die Jünger
dere fromme Anhänger Jesu und Jesus selbst hineinlegten.

V. 7. Christus nun sieht auch hier nicht auf das Aeuße
That, er erwägt die Gesinnung der Maria, aus der eine
That hervorging, eine Gesinnung, welche großer Aufopfe
der Liebe fähig war. Wie Jesus überhaupt, und in diese
immermehr, seines herannahenden Todes eingedenk war, so
auch hier jener Handlung der Liebe einen höheren Sinn unt
sich darauf bezog. Die Todten wurden einbalsamirt; so, s
habe er selbst gleichsam im Voraus die Weihe des Todes empf

V. 8. Gewisse Liebespflichten, oder vielmehr Liebesb
lassen sich nur bei gewissen außerordentlichen Begebenheite
üben, daher dürfen diese nicht nach dem gewöhnlichen Ma
beurtheilt werden. Es heißt dabei: Das Eine thun u
Andere nicht lassen.

V. 9—11. Noch an demselben Abende verbreitete s
Nachricht von Jesu Ankunft in Jerusalem. Die Wundert
Lazarus hatte schon die Gemüther aufgeregt. Sie kommen
noch am Abende nach dem Flecken, um Jesum zu sehen, u
gleich auch den von den Todten Auferstandenen. Die Obe
deß waren so verhärtet, daß sie sogar daran dachten, den L
aus dem Wege zu räumen. Βουλεύεσθαι ist hier nicht „b
ßen,“ sondern „berathen.“ Ueber ἀρχιερεῖς s. zu C. 7, 32.
leicht war dies ein Privatanschlag einiger weniger, sadducäi
sinnter Priester, welche schon deswegen, weil sie dem Glaub
die Auferstehung so abgeneigt waren, gegen den Lazarus An
faßten.

12. 13. Schon vor Jesu Ankunft waren die Festbesuchen=
›annt gewesen, ob er würklich auf das Fest kommen würde
56.). Am Sonntage Morgens verbreitete sich unter ihnen
:rücht, er sei nun würklich angekommen. Man beschließt,
rlich zu empfangen. Unreine Hoffnungen mochten sich ein=
, man mochte hoffen, Christum endlich einmal, wenn man
öffentlich die allgemeine Anhänglichkeit bezeigte, zum Auf=
ıls Messias zu bewegen. So zieht ihm denn ein großer
von Festbesuchenden mit den Ehrenbezeigungen entgegen,
n beim Empfange morgenländischer Könige zu beweisen
1 Makk. 13, 51. 2 Makk. 10, 7. Targ. Esther 10, 15.:
Rardochai aus dem Thore des Königes hinauszog, waren
äßen mit Myrthen bedeckt und die Vorhöfe mit Purpur."
ıot beim Uebergange des Xerxes nach Europa, l. 7. c. 54.:
ατά τε παντοῖα ἐπὶ τῶν γεφυρέων καταγίζοντες, καὶ
ησι στορνύντες τὴν ὁδόν. Auf dem Wege von Jerusalem
richo wachsen viele Palmen. Von diesen brechen sie Blü=
:ige, und streuen sie theils auf den Weg, theils tragen sie
ıthenbüschel (לוּלָבִין) in den Händen, wie sie dies am Laub=
und Tempelweihfeste pflegten, beim Absingen der Lobge=
und singen auch hier die Worte, die sie bei jenen Festen
m 118ten Ps. V. 25. 26. abzusingen pflegten und die eine
ische Bedeutung hatten. Denn der, welcher im Namen
s kommt, ist der, welcher in seiner Auctorität kommt, der
rtreter Jehovas, der Messias als höchster theokratischer
Ὡσαννά ist das hebräische הוֹשִׁיעָה-נָּא.
. 14—16. Jesus, begleitet von den Juden, die nach Be=
gekommen waren, um Lazarus zu sehen (dies ist der ὄχλος
, zieht am späteren Morgen von Bethanien aus, und kommt
h Bethphage, einer Reihe Häuser zu beiden Seiten der
aße (Mark. 11, 4. ἄμφοδος) von Feigenbäumen umgeben,
ı Rauwolf fand, am Fuße des Oelberges, ganz nahe an
em. Etwa bis hieher mochte der ihm entgegen gehende
gekommen seyn. Jesus sieht die ihm so günstige Stimmung
ılkes, er beschließt, diese zu benutzen, um durch die Art
eise seines Einzugs auf die Jünger, wenn sie später dieselbe
:n, einen tiefen Eindruck zu machen. Daß er der Messias
d von welcher Art sein messianischer Charakter sei, dies war

es, was er den Jüngern eindrücklich machen wollte. Der Pro-
Zacharias hatte die Ankunft des Messias an einer Stelle (Zach. 9,
als die eines friedliebenden leutseligen Königes beschrieben, der
dem Esel (demjenigen Thiere, welches im Frieden zum Reiten
gebraucht wurde, wie das Pferd im Kriege, Hos. 14, 4. Spr.
21, 31. Jerem. 17, 25.) in die Hauptstadt seines Reiches ein
würde. Der göttliche Geist hatte also dem Propheten eine Ein
in das wahre Wesen des messianischen Reichs gegeben, und wenn
er gleich bei jenem Ausspruche nicht das historische Factum des
zuges Christi vor Augen hatte, so ist sein Ausspruch dennoch
Weissagung, insofern er eben das wahre Wesen des Reichs Chr
erkannte. Um nun die Jünger auf die Betrachtung zu leiten,
jene Aussicht des Propheten auf die Beschaffenheit des erwart
Erretters in ihm in Erfüllung gegangen sei, wählt der Erl
gerade diese Art des Einzuges. Die andern Evangelisten ge
einige merkwürdige einzelne Umstände an, unter denen Christus
Esel erhielt. Die Art, wie Johannes davon spricht, hebt jen
nicht auf, er kürzt nur ab. — Erst nach der Verherrlichung Chr
empfingen die Jünger den Geist, erst nach dieser Erleuchtung wur
den ihnen die inneren Beziehungen der vorbereitenden Heilsan
zur erfüllenden deutlich.

V. 17. 18. Es ist von zwei ὄχλοις die Rede, dem in V. 9
und dem in V. 12. erwähnten.

V. 19. Ἔρχεσθαι ὀπίσω τινός, הָלַךְ אַחֲרֵי „jemandem an
hangen." Chrys. meinte, daß dies, gleichsam frohlockend, die
für Jesum gesinnten Pharisäer gesagt hätten. Allein hätte Joh
nes diese gemeint, so würde er sie schwerlich schlechthin οἱ Φαρι-
σαῖοι genannt haben. Besser Euth.: μέμφονται ἑαυτοῖς, ὡς
οὐκ ἀνύουσιν οὐδὲν διὰ ῥαθυμίαν. Vielmehr — da das Volk
Jesu gar zu entschieden anhing, so konnten die Befehle anzuzeigen,
wo er sich aufhielt, oder ihn zu greifen (11, 57.), nichts helfen.
Sie denken also auf noch durchgreifendere Maaßregeln.

V. 20—22. Indem Jesus von dem Oelberge her über den
Bach Kidron auf den Tempel zuging, war er wahrscheinlich, den
kürzesten Weg nehmend, den Berg Moriah hinangestiegen, und
durch das Goldthor unmittelbar in den Tempel getreten, und hatte
(nach Matthäus und Lukas) die Käufer und Verkäufer daraus ver-
trieben. Indeß ist wohl das hier von Johannes Erzählte nicht

rade an demselben Tage im Tempel vorgefallen, denn der Evan=
list setzt V. 36. hinzu, daß Jesus, nachdem er dieses gesprochen,
ht mehr öffentlich erschienen sei. Die andern Evangelisten er=
hnen uns aber noch mehrere Reden Christi im Tempel. Mithin
eint das hier Folgende mehrere Tage nach seinem Einzuge vor=
fallen zu seyn. Die Ἕλληνες sind eigentliche Griechen, nicht,
ie Semler wollte, Juden aus der griechischen διασπορά, wel=
e ja Ἑλληνισταί hießen. Wahrscheinlich waren es Proselyten.
ies scheint in der Classificirung zu liegen: „solche, die zum Fest
reisen pflegten" (so ist das Präsens aufzufassen). Es waren
er auch nicht גֵּרֵי צֶדֶק, d. h. solche, die sich der Beschneidung,
n Opfern und allen jüdischen Einrichtungen unterwarfen, denn
iese würden kaum Ἕλληνες genannt worden seyn, sondern גֵּרֵי שַׁעַר,
roselyten des Thors, welche nur die sieben, sogenannten noachi=
hen, Gebote befolgten. Eine große Anzahl Heiden neigte sich in
r Zeit Christi zum Judenthum, wenn sie fühlten, daß die Be=
rfnisse ihres Herzens im Heidenthum so gar nicht befriedigt wur=
n. Juvenal spottet über die judaisirenden Römer, satyr.
IV. 100 sqq., und Seneca sagt sogar, es seien schon so viele
ömer zu dem jüdischen Cultus übergegangen, ut (religio iudaica)
r omnem iam terram recepta sit, victi victoribus leges
derint. Solche φοβούμενοι τὸν θεὸν waren nun, wie die
postelgeschichte zeigt, für religiöse Belehrung besonders empfäng=
h, denn es war ja innere Sehnsucht, die sie zum Judenthum geführt
tte. So war es ihnen auch darum zu thun, den großen Pro=
eten, von dem sie in diesen Tagen schon so viel hatten sprechen
ren, persönlich kennen zu lernen. Daß sie sich an Philippus
nden, kann zufällig seyn; vielleicht aber kannten sie ihn aus
aliläa. Philippus weiß, daß Christus nicht gern bloße Neugierde
friedigt. Ungewiß, ob der Herr nicht unwillig werden möchte,
spricht er sich daher erst mit Andreas.

V. 23. 24. Es frägt sich, ob Christus diese Worte sogleich
f jene Anfrage, oder sogleich als die Griechen herbeikamen, oder
dlich, nachdem er mit den Fremdlingen etwas gesprochen, zu
n Jüngern geredet habe. Das Letztere ist immer am annehmlich=
en. Die Antwort Christi steht allerdings in Beziehung zum Vor=
rgehenden. So wie jene Frucht, die der Erlöser unter den Sa=
aritern sah, ihn auf den Gedanken an sein nicht weit entferntes

Ende brachte und die reichen Erfolge, die dann eintreten würden (4, 35—38.), so tritt auch hier ihm in die Gedanken, wie die heilsbegierigen Heiden die Erstlinge der reichen Aernte seien, welche sein Tod herbeiführen würde. Calvin: ac si dixisset notitiam sui mox spargendam fore per omnes mundi plagas. Theod. Mopsuest.: καιρός, φησίν, λοιπόν ἐστιν ἐπὶ τὸ πάθος ἐλθεῖν, πάντων πεπληρωμένων. Εἰ γὰρ μέλλοιμεν τούτοις ἀπα... προσεδρεύειν, ἐκείνους δὲ καὶ βουλομένους μὴ προσ... ἀνάξια τῆς ἡμετέρας ἔσται ταῦτα κηδεμονίας. Ἐπεὶ οὖν ἔμελλεν ἀφήσειν τοὺς μαθητὰς ἐπὶ τὰ ἔθνη, λοιπὸν ἰέναι ἐπὶ τὸν σταυρόν, ὁρῶν δὲ αὐτοὺς προπηδῶντας, φησί, Καιρὸς ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἐλθεῖν. — Ἵνα ist nicht Adv. „wo," sondern bezeichnet den Endzweck, „die Zeit, wo verherrlicht werden soll."

V. 24. Das in die Erde fallende und darin verwesende Korn — eine unzweideutige Hinweisung auf die Art, wie jene Verherrlichung geschehen würde. Durch Untergang zum Leben, das ist das große Gesetz, das im Reich der Gnade wie in dem der Natur durch alles hindurchgeht, zuerst an dem Haupte, dann auch an den Gliedern vollzogen wird. Vgl. V. 32. Ammonius: μὴ θορυβεῖσθε, ἂν ἀποθάνω· τότε γὰρ μᾶλλον αὔξει τὸ κήρυγμα καὶ οἱ ἐξ ἐθνῶν πιστεύσουσιν.

V. 25. 26. Indem der Erlöser auf diese Weise von der Nothwendigkeit seiner eigenen Aufopferung redet, kann er es nicht unterlassen, dasselbe Gesetz der Selbstverläugnung auch für seine Jünger aufzustellen. Ψυχή, wie נֶפֶשׁ, sowohl „das Selbst" als „das Leben." Es alternirt bei den Evangelisten ἑαυτὸν ἀπολέσαι mit τὴν ψυχὴν ἀπολέσαι Matth. 16, 25. Luk. 9, 25. Vgl. das griechische φιλοψυχεῖν. Φιλεῖν ist wie amare die Bezeichnung der natürlichen Hinneigung, ἀγαπᾷν wie diligere die vernünftige Zuneigung (wiewohl dieser Unterschied von Joh. keineswegs streng festgehalten wird, vgl. 3, 35. mit 5, 20. u. 21, 15.). Der Nachsatz aber ist so gestellt, daß ψυχή in der Bedeutung „Seele" genommen ist. Μισεῖν, wie Luk. 14, 26. (Matth. 10, 37.), nicht absolute, sondern comparative gesetzt, bezeichnet nach hebräischem Sprachgebrauch das Nachsetzen einer Sache, so Maleachi 1, 3. und Röm. 9, 13. Sprüchw. 13, 24. Das φυλάξει findet seine schönste Erklärung in ζωογονεῖν Luk. 17, 33. Es liegt in dem großen Worte des Erlösers, daß das natürliche Leben und

lbst des Menschen das Gute nicht ist, sondern erst wenn es in
em höheren Leben aufgegangen, in dasselbe verklärt worden,
m es in das ewige Leben übergehen. Zu diesem natürlichen Le-
i des Menschen gehört nun aber auch das selbstsüchtige Festhalten
selben, da wo es für ewige Interessen aufzuopfern ist, und so
gt zu gleicher Zeit in dem Worte, daß seine Jünger auch nicht
stehen dürfen, ihr natürliches, physisches Leben preis zu geben,
nn es mit den ewigen Zwecken in Conflict kommt. Ὅπου εἰμί,
s Präsens zur Bezeichnung der gewissen Zukunft, z. B. Joh. 14, 3.
ie τιμή besteht im Theilhaben an der δόξα des Sohnes.

V. 27. Während der Erlöser die seligen Folgen seines Leidens
erblickt, drängt sich ihm doch auch der Gedanke auf, wie schwer
ie Leiden seien, die jene herrlichen Folgen bringen sollten, die
nschliche Schwäche sträubt sich dagegen, aber das Bewußtseyn
göttlichen Berufes ist stärker, als die Anforderungen der mensch-
en Schwäche. So zeigt der Heiland, wie auch seine Jünger
ht stoisch kalt ihre menschlichen Gefühle des Schmerzes unter-
cken, aber doch auch nie in ihrem Berufe durch sie sich stören
en sollen. Chrys.: ὡς ἂν εἰ ἔλεγε, κἂν ταραττώμεθα κἂν
ρυβώμεθα, μὴ φύγωμεν θάνατον, ἐπεὶ κἀγὼ νῦν ταρατ-
μενος. οὐ λέγω ὥστε φυγεῖν· (δεῖ γὰρ φέρειν τὸ ἐπιόν·) οὐ
ω, Ἀπάλλαξόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης. Ἀλλὰ τί; Πάτερ,
ξασόν σου τὸ ὄνομα. Καίτοι τῆς ταραχῆς τοῦτο ἀναγκα-
ύσης λέγειν τὸ ἐναντίον λέγω. — Die beiden Fragen sind noth-
endig mit einander genau zu verbinden: „Soll ich etwa sagen,
ater, errette mich aus dieser Stunde?" Worauf sich das διὰ
ῦτο bezieht, ist nicht genau ausgedrückt. Wir könnten ergänzen:
αὐτὸ τοῦτο ὃ ταράττει με. Euth.: διὰ τοῦτο ἐτηρήθην
ς τοῦ νῦν καιροῦ, διὰ τὸ ἀποθανεῖν ἐν τούτῳ. Die Bitte:
ἄτερ, δόξασον κτλ. tritt an die Stelle des πάτερ, σῶσόν με.
s liegt darin wohl nicht, wie Chrys. will, eine directe Bezie-
ng auf die Verherrlichung durch den Kreuzestod, denn um die-
i bat eben der Erlöser nicht geradezu. Richtiger denke man sich
t Bengel hinzu: quovis impendio mei, quoquo modo.
so ist es ganz gleich dem: Dein Wille geschehe! — Ueber ὄνομα
θ., welches gleich δόξα, s. zu C. 1, 12. So lösen sich denn
e Schmerzgefühle des Erlösers in den Einen heiligen Wunsch auf,
ß der Vater verherrlicht werde.

V. 28—30. Gott giebt öffentlich ein Zeichen, daß er das Gebet seines heiligen Gesandten erhört habe. Der Sinn der Worte ist: „Deine ganze Erscheinung ist bisher eine Offenbarung meiner Herrlichkeit gewesen, und sie wird es ferner seyn." Es frägt sich nun, auf welche Weise diese Stimme an Christum und die Umstehenden gelangt sei? Seit Grotius ist es gewöhnlich geworden, bei der Erklärung dieses Factums auf das Rücksicht zu nehmen, was die Rabbinen von der בת קול, d. i. Tochter der Stimme, erzählen. Sie sagen nämlich, seitdem mit Malachias die Gabe des Prophetenthums untergegangen, habe Gott Belehrungen ertheilt und die Zukunft offenbart durch die בת קול, als einen niedern Grad der Weissagung (Talm., Tr. Sanhedr.). Es frägt sich nun, wie diese Tochter der Stimme ertheilt wurde, und welches die Etymologie des Wortes ist. Viele Neuere, Kuinoel, Paulus, Lücke, meinen, es sei unter der Stimme nur der Donner, oder ein anderes Naturzeichen, oder ein auffallendes zufälliges Menschenwort verstanden worden, welchem man je nach den Umständen eine Deutung beigemessen, und diese Deutung sei „Tochter der Stimme, d. i. Ausdeutung des Omens" genannt worden (s. Lücke zu dieser Stelle und Paulus, Comm. zu den Evv., Th. I. S. 348.). So erklärt denn Lücke auch hier: „da Jesus sein Gebet mit den Worten schloß: Vater, verherrliche deinen Namen! ward der Donner, den man hörte, für Jesum und die in gleicher Stimmung mit ihm waren, eine Antwort darauf, und bekam die Bath Kol (Deutung): Ich habe ihn verherrlicht u. s. w." Andere, die nicht in der andächtigen Stimmung waren, obgleich gegenwärtig, hörten und sahen nur das äußere Zeichen. Geht man nun bei dieser Auffassung davon aus, daß jener Donner würklich nach göttlicher Fügung in diesem Augenblicke erschallte, so tritt diese Ansicht der Würde der evangelischen Geschichte nicht zu nahe. Allein sie kann dennoch nicht als begründet angesehen werden. Denn zuerst ist zu bemerken, daß aus keiner der vielen rabbinischen Stellen, die von der בת קול handeln, hervorgeht, daß die Rabbinen einen Donner oder eine andere Naturerscheinung darunter verstanden, in deren Deutung ihnen eine göttliche Antwort gelegen habe. Vielmehr ist überall (Vitringa, Obss. sacrae, P. II. l. VI. c. 9. 10. Meuschen, Nov. Test. ex Talm. illustr., die Abhandlung von Danz: de inauguratione Christi, p. 445 sqq.

:torf, Lex. Talm. s. h. v.) in den angeführten Stellen von würklichen Stimme die Rede (nur die Stellen von Lightad Matth. 3. ließen sich zur Unterstützung der gedachten Meibeibringen. In diesen wird nämlich die Bath Kol ertheilt zufällig ausgesprochene, ominöse Menschenworte. Indeß t es doch auch hier eine Stimme, und wahrscheinlich wurde auch hier angenommen, daß Gott durch jene Menschen reebenso wie bei dem tolle, lege! was Augustin hörte), eben ch in den Stellen der chaldäischen Paraphrasten, die Burtorf rt, in der Erzählung des N. T. von Pauli Bekehrung und Petri Gesicht, Apg. 9, 7. 22, 7. 10, 13, 15., und in Erzähm der ersten christlichen Kirche, wie von der Stimme, welche karpus vernahm, s. ep. de martyr. Polyc., c. 9. Auch hus spricht bekanntlich von göttlichen φωναῖς, antiqu. XIII, le bello Iud. l. VII, 12. So führt uns also auch die Verung der בת קול darauf, hier an eine würkliche Stimme zu n. Für diese Auffassung zeugt nun ebenfalls der Text ganz ieben, denn V. 29. redet Johannes offenbar so, als ob er von einem Donner gar nichts vernommen habe. — Ist nun eser Erzählung nicht von einer Naturerscheinung die Rede, m von einer Stimme, so kann gefragt werden, ob die Wahrung derselben eine vom äußerlichen Sinne oder vom innerausgehende war? Im letzteren Falle müßten wir hier das n bei dem Factum erklären, wie Theodor v. Mopsuest. 32. das Sehen erklärt, nämlich daß Gott durch eine innere ürkung auf die empfänglicheren Gemüther eine innerliche nehmung jener Worte hervorgebracht habe. Dies ist die Art, ich auch Maimonides die Bath Kol vorstellt: קול מֻשְׂכָּל קול וְלֹא „eine innerliche und nicht eine sinnliche Stimme." ß ist auch diese Annahme hier unwahrscheinlich, da uns der um Jener, die nur einen Donner vernehmen, vielmehr zu nahme einer äußerlich vernehmbaren Stimme leitet. Wenn Einige der Umstehenden jene Stimme von einem Engel ablei so hat dies nichts Auffallendes; denn, wie Danz zeigt, so en die Rabbinen zuweilen die Engel auch zu Vermittlern jener sstimme, und es könnte seyn, daß diese Leute übrigens dasvernahmen, was Johannes. Wie aber ist es zu erklären, Einige nur einen Donnerschlag zu vernehmen meinten? Es

könnte seyn, daß bloß ihr Fernstehn von dem Orte, wo Jesus war, bewürkte, daß sie statt der einzelnen Worte nur ein Geräusch wie das eines Donners vernahmen. Allein war jene Stimme sehr laut und donnerähnlich, so konnte sie nicht den Fernerstehenden unverstanden bleiben; war sie so leise, daß die Fernerstehenden die Worte nicht auffaßten, so konnten sie dieselbe kaum für einen Donner halten. Richtiger möchte man daher wohl, wie schon Chrys., Ammonius thun, den Grund jener verschiedenen Auffassung der Stimme in der verschiedenen Gemüthsbeschaffenheit der Zuhörer suchen. Die παχύτεροι, σαρκικοὶ und ῥᾴθυμοι, wie Chrys. sagt, also die, welche in ihrem Innern noch keinen höheren Sinn hatten, vernahmen überhaupt keine Worte, sondern nur einen unbestimmten Laut, wie ja überall die göttlichen Offenbarungen nur in dem Maaße dem Menschen enthüllt werden, als er dafür empfänglich ist. (Gerade so scheint es sich auch bei der Erscheinung, die Paulus auf dem Wege nach Damaskus empfing, verhalten zu haben, daß nämlich er selbst eine artikulirte Stimme vernahm, seine Begleiter aber nur ein Geräusch. Bei dieser Annahme verschwindet der anscheinende Widerspruch zwischen Apg. 9, 7. und 22, 9.) Vielleicht unterschieden sich auch Jene, die sagten, es habe ein Engel geredet, von diesen nur dadurch, daß sie, obgleich sie die Bedeutung der Worte nicht faßten, nur vernahmen, es seien Worte gewesen. Eine Steigerung des weniger oder mehr Verstehens scheint Johannes ausdrücken zu wollen. — Neben dieser Ansicht ließe sich auch die, welche Spencer, Vitringa u. A. von der Natur der Bath Kol haben, hier geltend machen, daß es nämlich eine Stimme gewesen, die sich gleichsam aus dem Donner entwickelte, so daß Einige nur diesen, Andere auch jene auffassen konnten.

V. 30. Man könnte glauben, in der großen Bangigkeit, die der Erlöser vorher ausdrückte, habe er zu seiner Beruhigung durchaus eines solchen äußeren Zeichens der Versicherung des göttlichen Beistandes bedurft. Dem war aber nicht so. Dieses äußere Zeichen sollte den Glauben der Zuhörer stärken.

V. 31. Nun erhebt sich wieder desto freudiger der Blick des Erlösers in die Zukunft. Der Begriff von κόσμος wurde erläutert zu 1, 10. Der κόσμος οὗτος umfaßt alles was zum Reich Christi nicht gehört, in ihm nicht bestehen kann, also alles Ungöttliche. Was ist die κρίσις über den κόσμος? Calv., Grot. verglei-

n die Bedeutung, welche sie dem Hebr. שפט zuschreiben: in li-
rtatem vindicare, recte constituere (allein geradezu hat שפט
ht diese Bedeutung), und Beza erklärt danach: initium adest
οκαταστάσεως mundi, eiecto eius usurpatore, sec. Act.
21. Wie nun diese Bedeutung des κρίνειν an sich unerweislich
, so paßt sie auch nicht zu der analogen Stelle C. 16, 11. Die
wöhnliche Bedeutung des Wortes ist hier durchaus passend.
enn Gott das Böse objectiv richtet, so ist sein Gericht über das-
be ein Verwerfungsurtheil; was aber Gott objectiv verwirft,
ssen Kraft muß subjectiv d. h. in der Welt gebrochen werden.
erade so ist Röm. 8, 3. κατέκρινε gebraucht, und eben so das
κριται Joh. 16, 11. Indem Christus in der Welt erscheint, in-
m er durch sein letztes Leiden und seinen Tod die höchste ὑπακοή
alisirt (Hebr. 5, 8.), bricht er die Gewalt des Bösen, es bringt
s Reich Gottes mit Macht herein, es erfüllt sich das Verwer-
ngsurtheil Gottes über das Böse — Christus sieht den Satan
m Himmel stürzen wie einen Blitz (Luk. 10, 18.). Ist nämlich
e Kraft des Reiches des Bösen durch jene große Thatsache der
rlösung gebrochen, so ist auch eben damit die Kraft Satans ge-
ochen, welcher der Herrscher dieses Reiches ist. Vgl. 14, 30.
, 11. 2 Kor. 4, 4. Ephes. 6, 12. 2, 2. Das βάλλειν ἔξω „das
erausstoßen aus einem Besitzthum" bezeichnet die Lähmung seiner
irksamkeit, den Sturz seiner Herrschaft in den Gemüthern der
enschen.

V. 32. Nachdem so Christus die Ueberwindung der feindlichen
ächte ausgesprochen, schließt er die Erwähnung seiner eigenen
seligenden Würksamkeit an. Das Wort ὑψοῦν hat, wie zu
. 3, 14. gezeigt, die Bedeutung des Verherrlichens und des Kreu-
gens. Wir bemerkten, daß Christus wohl auch absichtlich, um
eses Doppelsinnes willen, dieses Wort wählte. Auch hier neh-
en wir diesen Doppelsinn an, nur daß hier die Erhebung zur
errlichkeit vorwaltend angedeutet ist, während 3, 14. und 8, 28.
e Beziehung auf die Erhöhung am Kreuz vorwaltete. Ἑλκύειν
zeichnet hier wie 6, 44. die weckende Kraft Christi, durch welche,
achdem durch das Todesleiden Christi die Macht des Reichs der
insterniß gebrochen ist (V. 31.), Christus die Menschen zunächst
eistig mit sich in Verbindung bringt, wovon dann als endlicher
lusgang zu denken ist, was oben V. 26. und 17, 24. sagt, daß

sie bei ihm an seiner Verherrlichung Theil nehmen. Während der eine Theil der Ausleger jenes allein hervorhebt, bleibt der andere bei diesem allein stehn. Morus, Kuinoel: per doctrinam meam efficiam meos sectatores. Dagegen Nonnus: *εἰς οὐρανὸν εὐρύν*. Bucer: vos a terra attolletis corpus, ut summa cum ignominia moriatur, atque sic non modo deiecturos me, sed penitus exstincturos arbitrabimini. At tamen non efficietis, ut ea ipsa morte me sitis vere a terra exaltaturi et in coelum transmissuri. Unde misso paracleto, id primum, quod vos interimendo me conamini avertere, efficiam, nempe ut omne genus hominum me sequatur.

V. 33. 34. Johannes hebt die Seite des Worts Christi hervor, in welcher die Andeutung auf seine Erhöhung am Kreuze liegt. Die Juden nehmen den Ausdruck allgemeiner als Bezeichnung des Sterbens = das Erhöhtwerden zum Himmel. Dies leitet sie zu der Frage, wie das mit der Erwartung einer ewigen Herrschaft des Messias auf der verherrlichten Erde zu vereinen sei; und da sie es damit nicht wohl vereinigen können, so werden sie auf den Gedanken geleitet, ob Jesus etwa unter dem *υἱὸς τ. ἀνθρ.* einen andern als den Messias meinte. Ueber den Terminus *ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ.* s. zu C. 1, 51. Die Juden konnten wohl merken und hatten es auch schon erkannt, daß Christus damit keinen andern als den Messias, sich selbst, bezeichne, indeß werden sie unsicher, da diese Bezeichnung des Messias selten und geheimnißvoll war. Nun fällt nur auf, daß Christus, obwohl er jene Bezeichnung sonst so oft gebrauchte, sich gerade im Vorhergehenden nicht so genannt hatte. Wir haben indeß höchst wahrscheinlich anzunehmen, daß Johannes abkürzend erzählt, und auf diese Weise es übergeht, daß Christus auch hier sich mit jenem Namen nannte.

V. 35. 36. Jesus, statt die einzelnen Irrthümer zu widerlegen, richtet sich auch hier auf die Gesinnung, und fordert zum Glauben auf. — *Μεθ' ὑμῶν* statt *ἐν ὑμῖν* ist Glossem. Das *ἐν ὑμῖν* wird am natürlichsten erklärt wie das hebräische בְּקִרְבְּ „in eurer Mitte." Die alten Uebersetzer scheinen es für eine Umschreibung des Dativs angesehn zu haben, worüber s. zu 11, 10. Christus selbst ist mit dem Tageslicht verglichen, seine Lebenszeit ist für seine Zeitgenossen der Tag. Wie angegeben, lag auch diese Wendung des Gleichnisses vom Tage in 9, 5. *Υἱός* in der biblischen

Sprache Bezeichnung eines so engen Abhängigkeitsverhältnisses, wie das zwischen dem Kinde und der Mutter. Der Ausdruck findet sich noch Luk. 16, 8. 1 Thess. 5, 5.

Mit diesen Worten schließt Johannes, was er von der öffentlichen Würksamkeit Christi mitzutheilen hatte. Die letzten Tage vor seinem Ende brachte der göttliche Erlöser in der Stille bei seinen Jüngern zu, um diesen noch vor seinem Hinscheiden Belehrungen zu geben, welche dereinst, unter dem Einflusse des Geistes Gottes, in ihnen zum Leben kommen sollten. Ehe der Evangelist indeß zu dieser Schilderung übergeht, fügt er noch seine eigenen Betrachtungen über die Würksamkeit des Erlösers hinzu. Er ist betroffen von dem hartnäckigen Unglauben des Volkes, unter dem jener erschien. Er setzt aber hinzu, daß dies nicht gleichsam als eine Vereitelung von Gottes Absichten anzusehen sei, Gott habe es vorher verkündigt. Bei alle dem habe sich doch wenigstens im Verborgenen der Glaube sehr verbreitet. Die Vornehmeren hätten nur aus Menschenfurcht ihn verheimlicht, ohne — auffallend genug — sich durch die leuchtenden Aussprüche des Erlösers zu einer völligen Verläugnung alles eigenen Vortheils um seinetwillen bewegen zu lassen.

V. 37. 38. Johannes beruft sich auf Jes. 53, 1. Der Prophet spricht dort von einer wunderbaren Verherrlichung des Messias, die aus dem Zustande seiner Niedrigkeit hervorgehn würde. Der Stolz und der fleischliche Sinn, der schon damals die Israeliten verhinderte, den Grundsatz der göttlichen Würksamkeit anzuerkennen, immer aus dem Niedrigen die herrlichsten Folgen hervorgehn zu lassen, der war auch die vornehmste Ursache ihres Unglaubens an den in Knechtsgestalt erschienenen göttlichen Erlöser.

V. 39. 40. *Διὰ τοῦτο* ist mit *ὅτι* zu verbinden. Sie konnten deshalb an ihn nicht glauben, weil Gott sie dem Gerichte der Verstockung übergeben hatte. Die Stelle ist aus Jes. 6, 10. frei aus dem Gedächtniß citirt, selbst darin, daß dort Gott zu dem Propheten redet, hier der Prophet selbst. Wir müssen nämlich zu *τετύφλ.* und *πεπώρ.* als Subject *ὁ θεός* ergänzen. Er hat ihre Augen blind gemacht, so daß sie für die Erweise seiner Macht, die vor ihren Augen geschehen, blind sind. *Καρδία* bezeichnet, nach dem Gebrauch des hebr. לֵב, nicht bloß das Herz, sondern überhaupt den Geist, *πῶρος* callus. Er hat ihren Geist gleichsam mit einer

Decke überzogen, so daß nichts einen Eindruck auf sie macht, was ihnen gesagt wird. So anstößig gerade diese Stelle des Propheten für unsre Zeitgenossen ist, so sehr müssen dennoch die Apostel gerade in diesem prophetischen Ausspruche tiefe Wahrheit gesehen haben; denn kaum wird ein anderer so häufig angeführt (Mark. 4, 12. Luk. 8, 10. Matth. 13, 14. Apg. 28, 27. Röm. 11, 8.). Wir verweisen zur Erklärung desselben auf das von uns oben zu 3, 12, 19., ferner zu Röm. 1, 24. Bemerkte, und auf Olshausens Anm. zu Matth. 13, 10. S. 440. Jedes Gottesgericht ist zugleich ein Selbstgericht, so wie aber auch andererseits jedes Selbstgericht zugleich ein Gottesgericht ist. Wenn die zunehmende Verhärtung des Menschen und seine Untreue gegen die empfangene Wahrheit bewirkt, daß er immer weniger Eindrücke empfängt, daß er immermehr das Göttliche verkennt, so ist das ein Gericht Gottes, oder, wenn man lieber so sagen will, seiner moralischen Weltordnung. Ein so Verhärteter kann dann nicht mehr glauben (οὐκ ἠδύναντο), eben weil er früher, als er konnte, nicht wollte. Röm. 8, 7.

V. 41. Jesaias that jenen Ausspruch, als er in einem Gesichte die Herrlichkeit Gottes sah. Man wird daher verleitet, mit Morus, Lampe, Kuin. die δόξα αὐτοῦ von der δόξα Gottes zu verstehn. Dieses αὐτοῦ kann sich indeß füglich auf kein anderes Subject beziehen, als das folgende περὶ αὐτοῦ. Das περὶ αὐτοῦ aber hat nothwendig nicht Gott, sondern Christum zum Subject. Und so kommen wir darauf, auch hier in dem δόξα αὐτοῦ an Christum als das Subject zu denken. Dann ist es klar, daß Johannes diese Worte hinzusetzt, um die Beziehung auf Christum, die er dem vorigen Satze gegeben, zu rechtfertigen. Daher müssen wir annehmen, daß Johannes hier, wie auch offenbar Paulus (1 Kor. 10, 4.) thut, die schon in einigen Stellen des A. T. begründete (s. S. 39. 40. des Comm.) Ansicht bestätigt, daß alle göttliche Offenbarung im A. B. und die ganze Leitung desselben von dem Logos ausging, und durch ihn vermittelt wurde.

V. 42. 43. Eine Epanorthosis von V. 37., worin er gerade das Auffallendste anführt, daß nämlich auch Obere unter den Anhängern waren, aber jener tief in der verderbten Menschennatur liegende und durch alle Zeiten hin wiederkehrende Grund des Unglaubens, derselbe, den der Herr selbst (5, 44.) so ernst rügte, stand auch hier entgegen: die Freude an der Ehre bei den Menschen.

B. 44—50. Die älteren Ausleger, Chrysost., Calvin, asm., Maldonat., Lampe u. A. nehmen an (auch Flatt nicht dagegen), daß Christus die folgenden Worte noch in einer nen Rede ausgesprochen habe. Dagegen spricht aber Mehreres. h B. 36. erschien Christus ferner nicht mehr öffentlich. Der ngelist hat seine eigene Schlußbetrachtung zu der ganzen Erzung von der öffentlichen Würksamkeit des Erlösers hinzugesetzt. lte er sich noch einmal unterbrechen? Dazu kommt, daß diese re gar nichts Neues enthält. Auch die Auskunft von Lampe Heumann kann wenig genügen, daß Jesus, nachdem er n fortgegangen, noch einmal stillgestanden und diese Worte den en zugerufen habe. Aus der Stellung der Worte, wie aus Allgemeinheit des Inhalts, der fast nur schon früher gethane sprüche wiedergiebt, wird es demnach höchst wahrscheinlich, daß Evangelist noch einmal die Summe von Jesu Lehre zusammenen will, vornämlich zur Bestrafung jener Menschenfurcht, die hon in B. 43. gerügt hatte. Der Aorist hat also die Bedeuz des Plusquamp. Der Inhalt dieser summarischen Zusammenung ist nun: „In mir offenbart sich der höchste Gott selbst, und Glaube an mich ist Licht und Leben. Wer nicht an mich glaubt, d nicht von mir verdammt. Das Daseyn meiner heilbringenden re, die allein Mittel zur Wiederherstellung des Menschen entt, wie er anderwärts sie nicht finden konnte, wird an jenem ge, wenn er in seiner Sünde offenbar wird, über ihm, der dieses inige Heilmittel verschmähte, zum Verdammungsurtheil werden. nn meine Lehre ist das ewige Leben (es ist in ihr enthalten, vgl. , 3.) und ist von Gott selbst mir übertragen, so daß ich nichts ers als Gottes Willen zu den Menschen gesprochen habe."

Capitel XIII.

Der Schauplatz der öffentlichen Würksamkeit Jesu ist geschlosL. Der Evangelist führt uns nun in den Kreis der Jünger, und ichtet uns die erweckenden, erhabenen, tröstlichen Unterredunn, die der von Liebe erfüllte Erlöser vor seinem Hingange mit ien hatte.

B. 1. Es ist hier zuerst die Zeitordnung zu berücksichtigen, d zwar zunächst die Frage, ob das δεῖπνον, von dem hier die

Rede ist, das Paschamahl Jesu ist, von dem die andern Ev
listen reden. Obgleich uns nun Johannes nicht die Einse
Abendmahls berichtet, so können wir doch kaum daran zweifeln,
dieses δεῖπνον eben das letzte war, das der Herr mit den J
feierte, das Paschamahl. Denn nach den Reden, die sich
anschließen, geht er auf den Oelberg in den Garten, wo er
rathen wird (18, 1.), und Joh. 13, 21—26. ist offenbar i
mit Matth. 26, 21—23. Ist dies nun die letzte Mahlzeit
so muß sie — vorausgesetzt, daß er, was aus den drei ersten
gelien bestimmt hervorgeht, mit den Juden gleichzeitig das
feierte — am vierzehnten des Monats Nisan, den Abend vo
ersten Osterfesttage gehalten, und — da den Tag nach jenem
mahl die Gefangennehmung des Erlösers erfolgte — die Kr
gung am ersten Osterfesttage vollzogen worden seyn. Wie k
dann aber der Evangelist dazu, die Zeit, wo das Pascha ge
wurde, πρὸ τῆς ἑορτῆς τ. π. zu nennen, da doch das Fest
mit diesem Abende, an dem das Pascha genossen wurde, beg
Dieser Ausdruck könnte zur Vermuthung leiten, daß entwede
ses δεῖπνον nicht das Paschamahl sei, von welchem Joh
überhaupt nicht spreche (wie Bynäus, Lightfoot, H
mann u. A. annehmen), oder — da diese Auskunft Unwahrsch
lichkeit hat — daß Christus das Paschalamm einen Tag früher ge
nossen habe, als es bei den Juden gewöhnlich war, in welc
Falle dann auch die Kreuzigung nicht auf den ersten Festtag, so
dern auf den Tag vorher fallen würde. Diese letztere Anna
hat vielen Beifall gefunden, weniger gerade wegen dieser, als w
gen einiger anderen johanneischen Stellen und wegen gewisser his
rischer Umstände. Sie ist zuerst in der abendländischen Kirche u
in Alexandrien, dann auch von vielen griechischen Auslegern, e
lich von einer ganzen Anzahl Neuerer vertheidigt worden. E
findet sich ausgesprochen bei Tertull., beim auctor quaest. i
N. T. (Pseudo-Augustinus), Clem. Alex., Apollinari
Euthymius u. v. A. (s. Usteri, Comm. crit. c. 1.), fer
wird sie vertheidigt von Scaliger, Casaub., Cappell
Lampe, Ernesti, Kuinoel u. A. Für diese Hypothese spri
nämlich dem Anschein nach, außer jenem πρὸ τῆς ἑορτῆς, n
Folgendes: 1) Joh. 18, 28. heißt es, die Juden hätten am Morg
des Kreuzigungstages nicht in des Pilatus Haus eintreten woll

sie sich nicht verunreinigten, sondern ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα.
ch wurde das jüdische Pascha erst nach der Kreuzigung ge=
, und der Tag der Kreuzigung wäre demnach nicht der Oster=
, sondern der Tag vorher. 2) Joh. 19, 14. wird der Tag
reuzigung παρασκευὴ τοῦ πάσχα genannt, dem Anschein nach
Vorbereitungstag auf das Pascha, der Tag vor dem Pascha."
h. 19, 31. heißt es von dem Tage, an dem Jesus im Grabe
ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου, wahrschein=
eswegen, weil dieser Sabbath zugleich der erste Festtag war,
die ersten und letzten Festtage (Joh. 7, 37.) besonders heilig
. Auch hieraus würde folgen, daß Jesus an dem Tage ge=
gt wurde, an dem die Juden das Pascha zu essen pflegten.
ätte Jesus mit den Juden zugleich das Pascha gegessen, so
folgen, daß sie ihn an ihrem heiligen Festtage gekreuzigt hät=
Dieses wäre mit so vielen feststörenden Handlungen verbunden
en, daß es nicht leicht anzunehmen scheint. — Alle diese Gründe
unläugbar von Gewicht. Daß Christus mit den Jüngern das
a feierte, sagt Johannes nicht ausdrücklich; dies findet sich
bei den drei ersten Evangelisten. Erkennen wir nun das Ge=
jener Gründe an, so müssen wir die Aussprüche dieser entweder
ch mit den johanneischen zu vereinigen suchen, daß wir mit
genannten Theologen annehmen, Christus habe das Pascha
als die Juden gefeiert, oder — und dies wird sich weiter un=
ls der richtigste Ausweg ergeben — wir müssen die angeführten
neischen Stellen in einem andern Sinne nehmen, denn die An=
e der älteren Theologen Maldonat, Calvin, Beza,
w u. A., daß die Juden die Feier des Paschamahls auf
rsten Festtag verschoben hätten, ist allzu unbegründet und ge=
am. Wer keines von beiden annehmen zu können glaubt, der
sich freilich in die Nothwendigkeit versetzt, entweder mit
Bretschneider die Aechtheit des Johannes in Zweifel zu
, oder mit De Wette, Usteri, Theile (Neues kritisches
nal von Winer und Engelhardt, B. 2. St. 2.) die Zu=
ssigkeit der Synoptiker zu bezweifeln. — Anzunehmen, daß
tus früher als die Juden das Pascha genossen, unterliegt be=
nden Schwierigkeiten. Einige meinen, daß der Erlöser bloß
Willkühr das Pascha anticipirt habe, weil er seinen Tod am ei=
ichen Paschatage voraussahe, um doch noch das Abendmahl als

antitypisches Symbol des Pascha zu stiften. (Gude, dem. ...
quod Christus in coena sua *σταυρωσίμῳ* agnum pasch...
non comederit, Lips. 1733.). Sie glauben dies aus Matth. 26, ...
Luk. 22, 15. erweisen zu können. Andere glauben, daß zu ...
Zeit zwischen den Pharisäern und Sadducäern ein Calend...
statt gefunden, vermöge dessen die Sadducäer das Pascha ein...
früher feierten. Diese Hypothese (s. darüber besonders ...
Dissert. philologico-theol. T. II. p. 337—471. Bo...
Hieroz. T. II. l. 2. c. 53. Storr, opusc. T. III. p. 213...
gründet sich indeß allein auf die Notiz, daß die Karäer — ...
wie man glaubt, aus den Sadducäern entsprungen sind — ...
im achten Jahrhundert die Feste nicht nach der astronom...
Berechnung der Erscheinung des Neumondes bestimmten, ...
nach der würklichen Sichtbarwerdung desselben am Himmel, ...
gefolgert werden könnte, daß die muthmaßlichen Vorgä...
der Karäer, die Sadducäer, auch in der Bestimmung des ...
von den Pharisäern abwichen. Wie unsicher diese Hypothese ...
nach ist, springt in die Augen. Aus Josephus und Philo ...
schließen, daß die Juden alle zu derselben Zeit das Pascha genoss...
Aber auch wenn jene Vermuthung sicherer wäre, ließe sich gar ...
hinlänglicher Grund angeben, warum Christus gerade den Sad...
cäern folgte, wenn man nicht etwa daneben annehmen will, ...
das Verlangen Christi, vor seinem Tode noch eine auf das ...
bezügliche symbolische Handlung vorzunehmen, ihn bewogen ...
in diesem Puncte sich an die Sadducäer anzuschließen. Endlich ...
chen Mehrere (Grot., Hammond, Clericus) die Auskunft ...
Christus habe ein Pascha genossen, wie es von den heutigen Ju...
genossen wird, die nämlich ein gewöhnliches nicht im Tempel ...
schlachtetes Lamm mit ungesäuertem Brote genießen, ein *πάσχα*
μνημονικόν, nicht *θύσιμον*. Aber dieses Paschaessen fand ja ...
türlich erst statt, seit der Tempel zerstört und das Schlachten ...
Opfer daselbst nicht mehr möglich war. Ueberdies spricht gegen die
ganze Hypothese des anticipirten Pascha, daß ja nach Mark. 14, 12
Luk. 22, 7. Christus an demselben Tage, wo die Juden das ...
feierten, die Bereitung desselben anstellen ließ. Es heißt: *ἡ ἡμέρα*
τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα. — Ist es nun nicht
möglich ein anticipirtes Pascha anzunehmen, so wird man sich auch
auf der andern Seite nicht entschließen können, die Paschafeier

n ganz zu läugnen, und somit die Synoptiker für ganz unzu-
lässig zu erklären. Die Natur des heiligen Abendmahls, seine
re Analogie mit dem Pascha, macht es an sich wahrscheinlich,
es in einer Beziehung zum Pascha gestanden habe. Einen
dächtnißfehler wird man bei einer so bedeutsamen Handlung, de-
Beziehungen auch sinnlich so charakteristisch waren, bei den
noptikern nicht annehmen können. Man könnte also nur sagen,
sie selbst in jener letzten Handlung Jesu einige Beziehung auf
nahe bevorstehende Pascha entdeckten, hätten sie ihre Combi-
on in die Geschichte übergetragen. Eine so harte Beschuldigung
Synoptiker müßte durch Beibringung ähnlicher Verfälschung
evangelischen Geschichte erhärtet werden, und würde überhaupt
wohl nur dann zulässig seyn, wenn sich gar kein Ausweg ent-
en ließe, das johanneische Evangelium mit den drei ersten aus-
gleichen. Daß nun dies Letztere zum wenigsten nicht so unmöglich
n möchte, darauf dürfte uns schon der Umstand führen, daß
ade in den kleinasiatischen Gemeinden, wo das vierte Evangelium
nders im Umlauf war, die Voraussetzung statt fand, Jesus
be gleichzeitig mit den Juden das Pascha genossen. So Poly-
tes, der ephesinische Bischof, in einem Schreiben an den Bischof
ktor von Rom (bei Eusebius hist. eccl. l. 5. c. 24.), und meh-
e hier von ihm angeführte noch ältere Gewährsmänner; und auch
enäus, der Schüler Polykarps, in einem Fragment bei Euse-
us (a. a. O.), schreibt, daß Polykarpus, der Schüler des Jo-
nnes, vor dem Anicetus in Rom sich darauf berufen, er habe
it dem Apostel selbst das Osterfest gleichzeitig mit den Ju-
n gefeiert. Offenbar fanden also jene Christen keinen Widerspruch
s Evangelii Johannis mit den übrigen, ja eben so sicher dürfte
n aus dieser Ueberlieferung schließen können, daß Johannes selbst
ht im Widerspruche mit den ersten drei Evangelisten geschrieben
be. Nehmen wir nun auf die Zeugnisse der alten Kirche Rücksicht,
muß auf jeden Fall die Ansicht der kleinasiatischen Gemeinden mehr
wicht für uns haben, als die der abendländischen, theils darum,
il gerade in jenen der Apostel lebte, welcher, wie man glaubt,
t den drei ersten Evangelien in Widerspruch steht, theils aber
ch, weil sich bei den abendländischen Gemeinden — trotz ihres
rufens auf das traditionelle Herkommen — ein dogmatisch-po-
ischer Grund ihrer Ansicht findet, nämlich in ihrer Opposition

antitypisches Symbol des Pascha zu stiften. (Gude, dem. [illegible] quod Christus in coena sua σταυρωσίμῳ agnum pasch[illegible] non comederit, Lips. 1733.). Sie glauben dies aus Matth. [illegible] Luk. 22, 15. erweisen zu können. Andere glauben, daß zu [illegible] Zeit zwischen den Pharisäern und Sadducäern ein Calend[illegible] statt gefunden, vermöge dessen die Sadducäer das Pascha ein[illegible] früher feierten. Diese Hypothese (s. darüber besonders [illegible] Dissert. philologico-theol. T. II. p. 337—471. Bo[illegible] Hieroz. T. II. l. 2. c. 53. Storr, opusc. T. III. p. 213[illegible] gründet sich indeß allein auf die Notiz, daß die Karäer — [illegible] wie man glaubt, aus den Sadducäern entsprungen sind — [illegible] im achten Jahrhundert die Feste nicht nach der astron[illegible] Berechnung der Erscheinung des Neumondes bestimmten, [illegible] nach der würklichen Sichtbarwerdung desselben am Himmel, w[illegible] gefolgert werden könnte, daß die muthmaßlichen Vorg[illegible] der Karäer, die Sadducäer, auch in der Bestimmung des [illegible] von den Pharisäern abwichen. Wie unsicher diese Hypothese [illegible] nach ist, springt in die Augen. Aus Josephus und Philo [illegible] schließen, daß die Juden alle zu derselben Zeit das Pascha ge[illegible] Aber auch wenn jene Vermuthung sicherer wäre, ließe sich ga[illegible] hinlänglicher Grund angeben, warum Christus gerade den S[illegible] cäern folgte, wenn man nicht etwa daneben annehmen will, [illegible] das Verlangen Christi, vor seinem Tode noch eine auf das [illegible] bezügliche symbolische Handlung vorzunehmen, ihn bewogen [illegible] in diesem Puncte sich an die Sadducäer anzuschließen. Endli[illegible] chen Mehrere (Grot., Hammond, Clericus) die Aus[illegible] Christus habe ein Pascha genossen, wie es von den heutigen [illegible] genossen wird, die nämlich ein gewöhnliches nicht im Temp[illegible] schlachtetes Lamm mit ungesäuertem Brote genießen, ein [illegible] μνημονικόν, nicht θύσιμον. Aber dieses Paschaessen fand [illegible] türlich erst statt, seit der Tempel zerstört und das Schlacht[illegible] Opfer daselbst nicht mehr möglich war. Ueberdies spricht geger [illegible] ganze Hypothese des anticipirten Pascha, daß ja nach Mark. 1[illegible] Luk. 22, 7. Christus an demselben Tage, wo die Juden das [illegible] feierten, die Bereitung desselben anstellen ließ. Es heißt: ἡ [illegible] τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα. — Ist es nur [illegible] möglich ein anticipirtes Pascha anzunehmen, so wird man sic[illegible] auf der andern Seite nicht entschließen können, die Pasc[illegible]

ganz zu läugnen, und somit die Synoptiker für ganz unzu-
fig zu erklären. Die Natur des heiligen Abendmahls, seine
Analogie mit dem Pascha, macht es an sich wahrscheinlich,
es in einer Beziehung zum Pascha gestanden habe. Einen
chtnißfehler wird man bei einer so bedeutsamen Handlung, de-
Beziehungen auch sinnlich so charakteristisch waren, bei den
optikern nicht annehmen können. Man könnte also nur sagen,
sie selbst in jener letzten Handlung Jesu einige Beziehung auf
nahe bevorstehende Pascha entdeckten, hätten sie ihre Combi-
on in die Geschichte übergetragen. Eine so harte Beschuldigung
Synoptiker müßte durch Beibringung ähnlicher Verfälschung
evangelischen Geschichte erhärtet werden, und würde überhaupt
wohl nur dann zulässig seyn, wenn sich gar kein Ausweg ent-
n ließe, das johanneische Evangelium mit den drei ersten aus-
ichen. Daß nun dies Letztere zum wenigsten nicht so unmöglich
möchte, darauf dürfte uns schon der Umstand führen, daß
e in den kleinasiatischen Gemeinden, wo das vierte Evangelium
ders im Umlauf war, die Voraussetzung statt fand, Jesus
gleichzeitig mit den Juden das Pascha genossen. So Poly-
s, der ephesinische Bischof, in einem Schreiben an den Bischof
r von Rom (bei Eusebius hist. eccl. l. 5. c. 24.), und meh-
hier von ihm angeführte noch ältere Gewährsmänner; und auch
aus, der Schüler Polykarps, in einem Fragment bei Euse-
s (a. a. O.), schreibt, daß Polykarpus, der Schüler des Jo-
es, vor dem Anicetus in Rom sich darauf berufen, er habe
dem Apostel selbst das Osterfest gleichzeitig mit den Ju-
gefeiert. Offenbar fanden also jene Christen keinen Widerspruch
Evangelii Johannis mit den übrigen, ja eben so sicher dürfte
aus dieser Ueberlieferung schließen können, daß Johannes selbst
t im Widerspruche mit den ersten drei Evangelisten geschrieben
. Nehmen wir nun auf die Zeugnisse der alten Kirche Rücksicht,
uß auf jeden Fall die Ansicht der kleinasiatischen Gemeinden mehr
vicht für uns haben, als die der abendländischen, theils darum,
gerade in jenen der Apostel lebte, welcher, wie man glaubt,
den drei ersten Evangelien in Widerspruch steht, theils aber
, weil sich bei den abendländischen Gemeinden — trotz ihres
ufens auf das traditionelle Herkommen — ein dogmatisch-po-
ischer Grund ihrer Ansicht findet, nämlich in ihrer Opposition

Abend, der den 15ten Nisan begann, anzunehmen sei. Wir [...] nämlich die Worte πρὸ τῆς ἑορτῆς als gleichbedeutend mit ἐν [...] προεορτίῳ, und zwar theils deshalb, weil Johannes kurz [...] C. 12, 1., die Zeitbestimmung πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα ge[...] hatte, und daher C. 13, 1. schwerlich nur so im Allgemeinen [...] Zeit, einen Tag vor dem Feste angeben wollen konnte, [...] er es doch gethan haben würde, wenn die Worte nicht ge[...] viel wären, als ἐν τῷ προεορτίῳ κ. τ.; theils auch, weil [...] V. 29. sehen, daß dieser Tag würklich kein anderer als das π[...] εόρτιον seyn konnte. In der auf diesen Tag folgenden Nacht [...] lich hatte Christus V. 27. zum Judas gesagt: „Was du thun [...] thue bald," und dies mißverstanden die Jünger eben nach V. [...] so, als fordere Christus ihn dadurch auf, jetzt (zur Nachtzeit, V. [...] fürs Fest einzukaufen. Schwerlich aber würden die Jünger [...] Worte so mißverstanden haben, wenn sie nicht gewußt hätten, [...] es jetzt in dieser Nacht zum Einkaufen noch gerade die höchste [...] gewesen wäre; die höchste Zeit zum Einkaufen fürs Fest aber [...] es nur erst in der Nacht, die den Anfang des 15ten Nisan bildete, und auf das προεόρτιον folgte, weil ja sonst noch am ganzen Tage des προεόρτιον zum Einkaufen Zeit genug gewesen seyn würde. So war denn also auch nach Johannes der Tag, an dessen Abend Christus das δεῖπνον mit den Jüngern als das gewöhnliche Pascha-mahl hielt, das προεόρτιον. Freilich dieser Abend selbst, an welchem das δεῖπνον gehalten wurde, gehört nun streng genommen nicht mehr zu dem προεόρτιον, sondern war der Anfang des 15ten Nisan; das Gegentheil aber sagt auch Johannes C. 13, 1. keineswegs, indem ja die Worte V. 2. καὶ δείπνου γενομένου nicht mehr nothwendig zu den Worten πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ π. V. 1 gehören, deren Beziehung nur bis auf εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς zu reichen braucht. Wenn aber auch Johannes würklich selbst [...] das Paschamahl als προεόρτιον vorgestellt hätte, so bliebe dann doch das ganze übrige Ergebniß dasselbe; denn da nach der griechischen Zeitmessung die Feste erst mit dem Morgen des Festtages begannen, so konnte Johannes, in ihre Denkart sich versetzend, das Paschamahl auch wohl als προεόρτιον vorstellen. Eine solche Trennung des Paschamahls von der ἑορτή selbst finden wir sogar in der Beschreibung, die Josephus vom Pascha giebt, Josephus antiq. l. 3. c. 10. §. 5., wo er sagt: διαδέχεται τὴν τοῦ πάσχα

τῶν ἀζύμων ἑορτή. Auch wird 4 Mos. 28, 17. der funfzehnte Nisan, weil das Fest an ihm beginnt, geradezu חַג genannt. — Durch alles Gesagte wird klar, daß die Vereinigung des johanneischen Berichtes mit dem der ersten Evangelien, wenngleich sie nicht ohne einige Unsicherheit veranstaltet werden kann, dennoch nicht unmöglich ist, sondern vielmehr auch Mehreres für sich hat, welches zum Theil selbst zu dieser Vereinigung nöthigt. *) — Das ἐκ τοῦ

*) Seit dem dieser Vereinigungsversuch noch in der dritten Aufl. meines Commentars aufgestellt worden, hat derselbe, wie alle früheren, einen erneuten Angriff von Sieffert erfahren, welcher (Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evang. Königsb. 1831.) aus dem Ungenügenden desselben einen Hauptbeweis für die Unächtheit des Ev. Matthäi entlehnt hat. Zugleich ist aber auch eine Abhandlung erschienen, welche ohne Zweifel richtiger und leichter, als es hier geschehen ist, den Bericht des Johannes mit dem der ersten Evangelisten in Einklang bringt, und allen ferneren Bedenken über diesen Gegenstand ein Ziel zu setzen scheint; es ist dieses die Abh. von Rauch: Ueber das letzte Paschamahl in den Studien u. Kritiken 1832, 3. Heft. Die Hauptsache in dieser Abh. ist der Nachweis, daß, wenn es im Gesetze 3 Mos. 23, 5. 4 Mos. 9, 3. heiße, das Pascha solle den 14ten Nisan zwischen Abend genossen werden, dieses nicht das Ende des 14ten Nisan bezeichne, sondern das Ende des dreizehnten und den Anfang des vierzehnten, wie dieses am Unwidersprechlichsten aus Josephus, Ant. II. 5., hervorgeht, vgl. Ant. III. 10. Steht dieses fest, wie es fest steht, so ergiebt sich auf einmal eine ungezwungene Lösung aller Schwierigkeiten. Die Worte C. 13, 1. πρὸ δὲ τ. ἑορτῆς τοῦ πάσχα bezeichnen den Tag vor dem Feste, den eigentlichen Paschatag, wo das Paschalamm gegessen wurde; die Worte C. 18, 28. ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα beziehen sich nicht auf das Paschalamm, sondern auf andere Opfer; C. 19, 14. ist die παρασκευὴ τοῦ πάσχα die Vorbereitung nicht aufs Paschalamm, sondern aufs Osterfest überhaupt; C. 19, 31. ist die παρασκευὴ die παρασκευὴ τοῦ σαββάτου, und zwar heißt diese ἡμέρα τοῦ σαββάτου μεγάλη, weil das Fest darauf fiel, und zwar der erste Tag des Festes (nicht der zweite). „Nach dem Berichte des Evangelisten Johannes — dies sind die Worte von Rauch — aß also Jesus mit seinen Jüngern, wie das Gesetz bestimmte und alle Juden pflegten, das Paschalamm den Tag vor dem Feste, in den ersten Stunden des 14ten Nisan, wurde in der darauf folgenden Nacht gefangen genommen, an dem auf diese folgenden Morgen also, weil am Abende des 15ten das Paschafest eintrat, am Vorbereitungstage des Festes (παρασκευῇ τοῦ πάσχα) verurtheilt, gekreuzigt und am Nachmittage desselben Tages, in der πα-

Abend, der den 15ten Nisan begann, anzunehmen sei. Wir fas-
nämlich die Worte πρὸ τῆς ἑορτῆς als gleichbedeutend mit ἐν τ
προεορτίῳ, und zwar theils deshalb, weil Johannes kurz zu
C. 12, 1., die Zeitbestimmung πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα gege
hatte, und daher C. 13, 1. schwerlich nur so im Allgemeinen ei
Zeit, einen Tag vor dem Feste angeben wollen konnte,
er es doch gethan haben würde, wenn die Worte nicht gerade
viel wären, als ἐν τῷ προεορτίῳ τ. π.; theils auch, weil wir
V. 29. sehen, daß dieser Tag würklich kein anderer als das πρ
εόρτιον seyn konnte. In der auf diesen Tag folgenden Nacht näm-
lich hatte Christus V. 27. zum Judas gesagt: „Was du thun willst,
thue bald," und dies mißverstanden die Jünger eben nach V. 2
so, als fordere Christus ihn dadurch auf, jetzt (zur Nachtzeit, V. 3
fürs Fest einzukaufen. Schwerlich aber würden die Jünger
Worte so mißverstanden haben, wenn sie nicht gewußt hätten,
es jetzt in dieser Nacht zum Einkaufen noch gerade die höchste Z
gewesen wäre; die höchste Zeit zum Einkaufen fürs Fest aber w
es nur erst in der Nacht, die den Anfang des 15ten Nisan bildete
und auf das προεόρτιον folgte, weil ja sonst noch am ganzen Ta
des προεόρτιον zum Einkaufen Zeit genug gewesen seyn würde.
So war denn also auch nach Johannes der Tag, an dessen Abend
Christus das δεῖπνον mit den Jüngern als das gewöhnliche Pascha-
mahl hielt, das προεόρτιον. Freilich dieser Abend selbst, an wel-
chem das δεῖπνον gehalten wurde, gehört nun streng genommen
nicht mehr zu dem προεόρτιον, sondern war der Anfang des 15ten
Nisan; das Gegentheil aber sagt auch Johannes C. 13, 1. kei-
weges, indem ja die Worte V. 2. καὶ δείπνου γενομένου ni
mehr nothwendig zu den Worten πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ π. V.
gehören, deren Beziehung nur bis auf εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτ
zu reichen braucht. Wenn aber auch Johannes würklich selbst
das Paschamahl als προεόρτιον vorgestellt hätte, so bliebe dar
doch das ganze übrige Ergebniß dasselbe; denn da nach der grie-
schen Zeitmessung die Feste erst mit dem [illegible] Festtage be-
gannen, so konnte Johannes, in ihre [illegible] versetzend,
Paschamahl auch wohl als προεό[illegible] Eine sol
Trennung des Paschamahls von d[illegible] den wir
in der Beschreibung, die Josephu[illegible], Josephus
antiq. l. 3. c. 10. §. 5., wo er [illegible] τὴν τοῦ πάσ

κόσμον und das οἱ ἐν τῷ κόσμῳ steht einander absichtlich g
über: „während er zu der höheren Weltordnung sich erhob, b
er denen, die er noch hier zurückließ, er der Himmlische, der f
himmlischen Sitze entgegenging, bewies den Irdischen noch e
seine Liebe." Das ἀγαπᾶν ist hier Bezeichnung der thätigen
also so viel als „die Liebe beweisen;" so auch im classischen
chisch. Johannes spricht hier von einem besonders ins Auge f
den Liebesbeweise, den der Erlöser noch zuletzt gab.

V. 2. 3. Ist das Fußwaschen vor den Anfang der M
zu setzen, wo es gewöhnlich statt fand, oder in die Mitte, o
das Ende? Das Letztere, welches Luther, Beza u. A. anne
ist wegen des Folgenden unzulässig, wo Jesus wieder speise
funden wird (V. 23.); vor den Anfang der Mahlzeit kann e
nicht gesetzt werden, denn V. 4. heißt es, daß Jesus vom
aufgestanden sei; es ist daher an den Anfang der Mahlzeit
zen, nachdem man sich niedergesetzt hatte, kurz vor dem Gen
Speisen selbst. Ἐγένετο δεῖπνον heißt „ein Mahl hatte
eignet, fand statt; γενομένου δείπνου kann nun auf den M
bezogen werden, wo das Mahl eben beschlossen war, oder
Moment, wo die Anstalten getroffen waren, oder — wie wi
ziehn — auf den Moment, wo man sich bereits zum Speis
dergelassen hatte. — Die Bemerkung über Judas soll da
folgende vorbereiten; vielleicht wollte auch Johannes andeut
eben mit diesem Entschlusse des Verräthers das Schicksal de
sers völlig entschieden war, und daß daraus sich die feierliche
mung ergab, die sich im Nachfolgenden kund giebt. Uebrig
hellt aus der Vergleichung mit V. 27., daß der verblendete
ther, auch als er schon den schwarzen Vorsatz in sich aufkom
lassen, dennoch mit sich im Kampfe blieb, bis endlich über die
me Gottes in ihm der Lügengeist siegte. — Das εἰδώς nim

ρασκευῇ des Sabbaths, der mit dem Feste zusammenfiel, a
der 9ten Stunde des Tages vom Kreuze wieder abgenommen
Grabe beigesetzt; Alles erfolgte in einem Tagesraume am 14te
bis gegen Abend und die letzten Stunden desselben vor dem 15te
unserer Art den Tag zu rechnen, vom Abend des Donnerstags
gen den Abend des Freitags." Wie nun die Angaben der ersten
gelisten mit Johannes zusammenstimmen, davon s. die weitre
rung in jener lehrreichen Abhandlung selbst.

...ng V. 1. wieder auf, und spricht deutlicher die Bedeutung jenes ...gangs des Erlösers zum Vater aus, um eben mit dieser göttli... Erhebung, die Jesu bevorstand, den Beweis seiner tiefen De... th in Contrast zu stellen.

V. 4. 5. Die Erzählung geht ganz malerisch ins Einzelne und ...th den Augenzeugen; auch das ἤρξατο νίπτειν ist malend. Die ...he Annahme von Schleusn., Kuin., daß es pleonastisch ...e, widerlegt Bornemann, Ex. Rep. II. 299. Der Endzweck ... Erlösers bei dieser erhabenen symbolischen Handlung, zu der er ... schreitet, war wohl der allgemeine, seinen Jüngern einen un...löschlichen Eindruck von jener Gesinnung zu geben, welche die ...ze Erscheinung des Sohnes Gottes charakterisirt, und welche, ... Chrys. sich ausdrückt, ἡ μήτηρ πάντων τῶν ἀγαθῶν ist, καὶ ἀρχὴν καὶ τέλος ἔφησεν εἶναι τῆς ἀρετῆς, τὴν ταπεινοφροσύνην. In dem Augenblicke, wo das bevorstehende höchste ...en das Gemüth des Göttlichen in Schmerz zusammenpreßt, — ...genblicke, in denen es dem schwachen Menschen am schwersten ist, ... sich auf Andere den Blick der liebenden Sorge zu richten — wo ... auch zugleich der Blick auf die aus dem Leiden hervorgehende ...ge Verherrlichung seine Seele mit ihrem göttlichen Bewußtseyn ...llt — in diesem Augenblicke, wo der höchste Schmerz mit der ...sten Erhebung die Vereinigung des Menschlichen und Göttlichen ... erhabensten im Erlöser zeigt, steht er auf, um das Geheimniß ...rer Menschengröße in einer bedeutungsvollen Handlung seinen ...ngern und allen Jahrhunderten darzulegen. Was auch das Al...thum Großes und Glänzendes habe — ein sterbender Epaminon...s, ein sterbender Sokrates — es verschwindet vor diesem heiligen ...eal erniedrigter Göttlichkeit und göttlicher Knechtsgestalt. Wenn...ich nun diese Handlung diese allgemeine Bedeutung hatte, so ...üpfte sie sich doch wahrscheinlich, wie alles was der Erlöser that, ... eine nahe liegende Veranlassung. Man dürfte wohl annehmen, ...ß das, was Lukas C. 22, 24 ff. erzählt, hierher zu setzen sei, daß ...o die erneuerte Aeußerung irdischer, eigensüchtiger Erwartungen ... Jünger bei der bevorstehenden Verherrlichung Jesu ihm die ...hste Veranlassung zu jenem Acte gegeben habe.

V. 6 — 10. Als die Jünger ihren Herrn dieses Geschäft der ...muth verrichten sahen, mochte sie wohl alle bei ihrer Ehrfurcht ... ihm eine Beklommenheit ankommen, zumal da sie nicht sogleich

den Endzweck erkannten. Aber kindlich, wie sie sind, lassen sie
göttlichen Meister gewähren. Nur Petrus, als die Reihe an
kommt, läßt seinem aufwallenden Temperamente Raum, und
gert sich. Der Erlöser verweist ihn auf die Erklärung, die er
über diese Handlung erhalten würde. Der Hitzige vermag
nicht sein natürliches Gefühl kindlich unter den Ausspruch
Herrn zu demüthigen (Calvin: laudabilis quidem mod
nisi quovis cultu potior obedientia esset apud Deum,
haec vera et unica humilitatis regula esset, subiicere
obsequium Dei). Nun vermahnt ihn Christus mit Strenge.
weiß der Feurige wieder nicht im Gehorsam Maaß zu halten
mag wohl auch das Sündenbewußtseyn bei den Worten
seyn, er nimmt eben die Handlung Christi, nach des Erlösers
spruch, als ein Mittel, Theil an ihm zu haben, von den Sü
frei zu werden. Beng.: ex maiestate Domini usque ade
missa Petro sensus impuritatis propriae obortus haec
dictavit, conf. Luc. 5, 8. Daß Petrus solche Gefühle dab
habt habe, darauf leitet auch die Antwort Christi. Chrys
ἐν τῇ παραιτήσει σφοδρὸς, καὶ ἐν τῇ συγχωρήσει σφοδρό
und setzt ferner richtig hinzu: Hätte Christus dem Petrus den
angegeben, er wolle ihm Demuth lehren, so hätte der Hitzi
dabei nicht begnügt, hätte geantwortet: „die will ich auch o
lernen."

V. 10. 11. Dieser Ausspruch erscheint dunkel. Ma
ihn bloß ansehn als die Angabe des äußerlichen Grundes,
Christus bei dieser Handlung nicht mehr als die Füße wasch
man kann auch daneben noch eine Anspielung auf etwas G
annehmen. Ὁ λελουμένος kann man nicht wohl auf die jü
Reinigungen vor dem Essen (Matth. 15, 2. Mark. 7, 3.) be
קִדּוּשׁ genannt, denn dies ist νίπτεσθαι, sondern vielmehr
טְבִילָה, das Baden des ganzen Körpers (Clericus ad h.
her auch καθαρὸς ὅλος. Wer nun einmal gebadet ist, hat
wenn er sich auf dem Wege befleckte, nur nöthig Fußwasc
anzustellen, oder (wie Beza erklärt) wer an dem ganzen Lei
gebadet hat, und dann, wie es bei den Alten der Fall war, a
per durchrieben worden ist, hat nur noch nöthig, zum Schluß
einmal die Füße, die wieder befleckt worden, zu waschen.
Sinn hier wäre dann (Theod. Mopſ., Kuinoel, Lücke):

..du sich gebadet hat, braucht sich ja bloß noch die Füße waschen lassen. Ihr alle seid ja schon rein." Allein erstens ist dieser ..n trivial. Sodann ist ihm auch Folgendes entgegen: λοῦσθαι .. nicht von dem νίπτεσθαι vor dem Essen verstanden werden; . nun aber die Jünger vor der Mahlzeit sich gebadet hätten, ganz unwahrscheinlich. Auch möchte es natürlicher seyn, von .. im geistigen Sinne gesagten καὶ ὑμεῖς καθαροί ἐστε, auf eine ..ige Beziehung in dem Vorhergehenden zu schließen. Alle ältern ..leger nehmen neben dem äußerlichen Sinne einen innerlichen . Chrys., Theoph., Kyrill verstehen unter dem λοῦσθαι . allgemeine Vergebung, unter dem πόδας νίπτεσθαι die Reini..ng von den täglich sich erneuenden Untugenden. Aehnlich Cal..n, Grotius, Lampe. Andere, wie Theod. Mopsuest., ..gustin, Gerhard, denken bei λοῦσθαι an die Taufe. Neh..n wir an, daß jener Ausruf Petri der Ausdruck des Gefühls war, ..bedürfe einer gänzlichen innern Reinigung, so ergiebt sich der ..nn dieser Antwort des Herrn. Der nächste eigentliche Sinn ist ..er Gemeinplatz, daß, wer sich gebadet habe, nur noch die Füße ..uwaschen brauche. Der tiefer liegende, die Jünger und Petrus ..st seien dem innern Kern ihres Wesens nach der Erneuerung ..lhaftig, sie hätten nur noch nöthig, daß das Angefangene sich ..llende, den ganzen Menschen bis in alle seine Theile durchdringe. ..hr erklärend ist 15, 2, 3. Nun stellt sich dem Heiland der Ge..nsatz dieser, der Wurzel ihres geistigen Wesens nach in der Er..uerung Begriffenen, zu dem in der Wurzel seines innern Men..en Verderbten dar. So ist der Uebergang zur Erwähnung des ..das sehr natürlich.

V. 12. 13. Διδάσκαλος und κύριος sind Uebersetzungen des ..bräischen Titels רַבִּי, רַב und מָרָא (Joh. 20, 16. 14, 5, 8.), den ..h die jüdischen Gelehrten seit Simeon, dem Sohne Hillel, bei..ten, und auf den sie sehr stolz waren (Maimon., porta Mosis, .. Poc. p. 54.). Christus legt sich denselben hier, wie Matth. .., 8., im höheren Sinne bei, als alleiniger Lehrer der Menschheit.

V. 14—17. Εἰ mit dem Indic. hier verschieden von ἐπεί, ..s letztere bezieht sich auf das Factum, das erstere auf die Idee ..ie Joh. 15, 20. Seit dem vierten Jahrhundert haben Mehrere ..glaubt, in diesen Worten Christi einen bestimmten Ritus geboten ..u sehen. Man wusch damals den Getauften, nach dem Vorbilde

Christi, die Füße, obwohl schon damals Mehrere überhaupt die[...] Gebrauch verwarfen (August., ep. 119. ad Ianuar. c. 18.). [...] Bingham, antiq. eccles. T. IV. p. 394. und Lampe zu [...]ser Stelle. Es blieb in der römischen Kirche das Fußwaschen [...] feierlicher Act der hohen Geistlichkeit und königlicher Per[sonen] (Bengel: magis admirandus foret pontifex, unius re[...] quam duodecim pauperum pedes seria humilitate lav[...]) und wurde in der evangelischen von der Brüdergemeinde wieder[auf]genommen. Auch Luther empfiehlt es zu 1 Mos. 43, 24., [...] nur als Liebeshandlung bei würklichem Bedürfniß, also wie 1 Ti[m.] 5, 10. Daß Christus bloß die Gesinnung empfehlen will, aus [der] seine Handlung hervorging, sieht man auch aus V. 12. 15. und [...] Keil, Opusc. I. 114. Ὑπόδειγμα, ergänze mit Euth.: τῆς [...] ἀγάπῃ ταπεινώσεως. Wohl wissend, wie es leicht sei, gerade die [...] große Wahrheit von der Selbsterniedrigung in die Erkenntniß au[f]zunehmen, auch wohl als schönes Ideal sie zu bewundern, wie [...] endlich groß aber oftmals der Abstand des Lebens von der [...]bleibe, fügt der Erlöser V. 17. hinzu.

V. 18. Dem liebenden Gemüthe des Heilandes schwebt un[...]aufhörlich der traurige Verirrte seiner Jünger vor. Von diesen — will er sagen — gelte freilich nicht, daß er durch die Befolgung solcher himmlischer Gebote beseligt werden könne. Er durchsch[aue] alle nach dem innersten Wesen ihres Gemüths. Nicht aus Irrthum und Versehen habe er ihn unter seine Jünger gewählt, es sei [dies] im göttlichen Rathschluß gegründet gewesen. Wie ist das Allegat aus dem Psalmen aufzufassen? Blieben wir bei dieser Stelle al[...]lein stehn, so hätten wir keine Veranlassung, es anders aufzufassen, als wie wir zu C. 2, 17. bemerkten. Mit alttestamentlichen Wor[...]ten, in geheiligter Ausdrucksweise spricht der Erlöser die Thatsache aus, daß er nach göttlichem Plane, um die tiefste Schmach und den herbesten Schmerz zu leiden, von Freundeshand verrathen werden müsse. Vergleichen wir indeß C. 17, 12., so können wir dieses Allegat nicht so allgemein fassen, so spricht Christus offenbar aus, daß der Psalmist von seinem Verrath durch Freundeshand ge[...]weissagt habe. Steht dieses fest, so kommt es darauf an, ob der Psalm und die messian. Psalmen überhaupt directer= oder indirecter[...]weise auf den Messias zu beziehen sind. Wir nehmen das Letztere an, wie schon so viele Kirchenlehrer der ältesten, mittleren und neue[...]

Zeit. Wir betrachten die Psalmen als Gesänge Davids auf
selbst, bei denen ihn aber der in ihm waltende Gottesgeist so
ob, daß er öfters Aussprüche that, welche auf ihn nur in einem
er allgemeinen Sinne Anwendung hatten, im vollsten und engsten
nne aber in seinem Gegenbilde, dem Messias, in Erfüllung ge-
n sollten. So sind z. B. Aussprüche, wie Ps. 22, 17, 19. in
ezug auf David ganz hyperbolisch, während sie in Bezug auf
ristum im strengsten Sinne in Erfüllung gegangen sind. — Es
nnte nun hier die dogmatische Schwierigkeit erhoben werden: ge-
rte es in den göttlichen Weltplan, daß das Kind des Verderbens
n Heiland verrieth, und hat Gott das so gewiß vorausgesehen,
ß er es selbst weissagen ließ, wie besteht dann die Freiheit? Die
sführliche Antwort hierauf gehört in die Dogmatik; hier nur so-
el: Wird die Persönlichkeit des menschlichen Geistes, die wir einer-
its als gewiß setzen, dadurch nicht ausgeschlossen, daß andererseits
ir in Gott leben, weben und sind, so wird auch dadurch, daß ei-
erseits die durchgängige Abhängigkeit, andererseits die relative Frei-
it des Menschen gesetzt wird, kein contradictorischer Widerspruch
tstehn, sondern jede Seite der Betrachtung ihre Wahrheit ha-
en. — Die Worte sind aus Psalm 41, 10.; der Vers bezieht
ch entweder auf den Verrath des Mephiboseth oder des Ahitophel.
Mit Jemand essen" ist hier Bild der Vertraulichkeit, wie die Alten
gen: ἀνὴρ σύσσιτος καὶ σύσπονδος; im Psalm „der mein
Brot isset" ist von Wohlthat die Rede. Ἐπαίρειν τὴν πτέρναν,
עָקֵב הִגְדִּיל „ausschlagen, von Pferden." Johannes weicht hier
änzlich von der LXX. ab. Er scheint zuweilen nach dem Hebr.
rei übersetzt zu haben, so 19, 37. Ueber seine Citate s. Eichh.
Bibl. B. 2. S. 1001. Das ἀλλ' ist eine, überall im N. T. ge-
wöhnliche, durch die lebhafte Empfindung herbeigerufene Ellipse,
wobei zu ergänzen: γέγονε τοῦτο, vgl. z. B. 15, 25. Ἡ γραφή
wird in der Regel an dieser und den andern ähnlichen Stellen auf-
gefaßt locus scripturae sacrae; Bretschn. s. h. v. sagt, nur
einmal bezeichne ἡ γραφή die ganze heil. Schrift des A. T.,
allein ebenso wie bei den rabb. Citationen הַכָּתוּב und auch, wenn
wir allegirend sprechen „die Schrift sagt," verstehen wir unter
Schrift zunächst immer die ganze Schrift.

V. 19. Ueber ὅτι ἐγώ εἰμι s. 4, 26. Wenn Christus von sei-
nem eigenen Jünger verrathen wurde, so konnte dies die Anderen

irre machen. Darum verkündigt Christus dieses unvorherzusehende Verhängniß voraus. Auch argumentirten ja würklich Heiden, wie Kelsus (Origenes, c. Cels. l. 2. c. 11.), daraus gegen Christum, worauf Origenes eine schöne Antwort giebt. Das σκεύειν ist also negativ zu fassen: „damit ihr nicht irre werdet." Vgl. 14, 29. Das ἀπάρτι hat die Bedeutung von ἄρτι. Unter den alten Uebersetzern drückt diese Bedeutung nur der Aethiope aus, welcher ይእዜ hat. In derselben Bedeutung kommt es vielleicht auch C. 14, 7. vor, wo es der Aethiope eben so übersetzt, und Offb. 14, 13., auch bei Class. s. Passow u. d. W.

V. 20. Die Worte wollen sich so wenig dem Vorhergehenden anschließen, daß schon ältere Exegeten wie Calvin vermutheten, Johannes habe Mittelglieder der Rede Jesu ausgelassen und diesen Ausspruch außer dem Zusammenhang angeführt: evangelistae interdum diversas sententias truncatim congerunt. Neuere wie Gabler, Kuin. nehmen ein Glossem aus Matth. 10, 40. an. Allein abgesehen davon, daß keine äußere Auctorität diese Annahme unterstützt, würde an dieser Stelle das Glossem zwecklos seyn. Eher möchte man annehmen, Johannes habe Mittelglieder der Rede ausgelassen; dann wäre es Pflicht des Auslegers, diese zu ergänzen, einen möglichen Uebergang der Gedanken zu erforschen. Ein solcher Uebergang läßt sich aber auch nachweisen, wenn wir keine Mittelglieder weiter ergänzen. Man kann mit den Aelteren, Euth., Lampe, Heum. sagen: Die Erwähnung des Verräthers war nur eine Episode, Christus kehrt zurück zu dem Apostelberufe, von dem er V. 16. gesprochen, und fügt diese Worte zur Aufmunterung seiner Jünger in der Treue hinzu, indem er ihnen die Größe ihres Berufs vorstellt. Aehnlich Storr, Magazin von Flatt, St. 7. S. 76. Aehnlich ist auch, was Calvin sagt: voluit Christus offendiculo mederi. Plus satis apparet quam teneri simus ad recipienda ex malis exemplis vulnera; ita fit ut unius hominis defectio ducentis aliis letale infligat vulnus ad exstinguendam eorum fidem, decem autem viginti piorum hominum constantia vix unum aedificet.

V. 21—26. Ununterbrochen schwebt dem Erlöser jener tief gesunkene Jünger vor Augen. Nie ist es das Gefühl des gereizten Unwillens, das von dem himmlisch Liebenden den Verbrecher trifft, immer nur das des liebenden Schmerzes, der immer aufs Neue

einen rührenden Eindruck auf das verderbte Gemüth zu ma=
Je feierlicher und wärmer aber die Stimmung des Heilandes
desto drückender ist ihm die Gegenwart dessen, auf den doch
der letzte große Erweis einer demüthigen Liebe, das Fußwa=
, keinen Einfluß gehabt hatte. Er wünscht ihn aus diesem
e seiner Lieben zu entfernen; dies geht aus V. 27. deutlich
r, und giebt sich wohl auch hier schon zu erkennen. Er spricht
ganz bestimmt den furchtbaren Gedanken aus, daß Einer aus
n heiligen Kreise der Liebe Verräther werden werde. Bestür=
ergreift die Liebenden. Der Moment ist aber so feierlich und
Ehrfurcht so groß, daß sie nicht zu fragen wagen. Endlich
zt es wieder den feurigen Petrus, aber er wagt nicht selbst die
e, er fordert den auf, dem Jesus mit besonders zarter Liebe zu=
n ist. Dieser liegt so zu Tische, daß er das Haupt an des Mei=
Brust hat, er kann ihn also mit leiser Stimme fragen. Auch
ntwort Jesu war wahrscheinlich halblaut. — Ἐμαρτύρησε,
eder feierlichen Erklärung. Hier dient es dazu, die Rede feier=
zu machen. Das ψωμίον ist ein Bissen des ungesäuerten
es. Nach dem zweiten Becher Weins nahm beim Paschamahl
hausvater ein ungesäuertes Brot, brach es entzwei, und theilte
n jedem der Anwesenden einen Bissen mit, der gewöhnlich in
Brühe חֲרוֹסֶת eingetaucht wurde. Vielleicht war eben die Reihe
Judas gekommen. Dürfen wir annehmen, daß Matthäus ge=
erzählt habe, so würde Matth. 26, 26. das ἐσθιόντων (wäh=
d sie aßen) darauf schließen lassen, daß die Brotaustheilung beim
dmahle eben die sei, von der hier die Rede ist. Und auf der an=
Seite, setzt Lukas die Weinaustheilung richtig nach dem Mahle
2, 20., so wäre an den dritten oder vierten Becher Weins zu den=
welcher zum Schlusse des Paschamahls getrunken wurde. Dann
die Abendmahlsfeier kein besonderer Act gewesen, sondern hätte
an die Ordnung des Pascha angeschlossen. In diesem Falle
te man mit Sicherheit schließen, daß der Verräther, der nach dem
n hinausging, den Kelch nicht getrunken habe. Auch wäre es
zweifelhaft, ob er den Einsetzungsworten des Mahls beigewohnt,
he Christus erst später, nachdem er auch den Uebrigen den Bis=
gegeben, ausgesprochen haben könnte. Daß Christus in V. 27.
Judas Entfernung dringt, könnte wohl auch mit den Grund
n, daß er an dem heiligen Mahle nicht mehr Theil haben sollte.

V. 27—30. Erst nach Empfang des Bissens giebt sich de[s]
Verräthers Gemüth, was doch noch mit den Gefühlen liebe[nder]
Ehrfurcht gekämpft hatte, dem schwarzen Gedanken völlig hin. [...]
es ist gar nicht unwahrscheinlich, was Theod. Mopsuest. bem[erkt,]
daß Judas, die leise Frage des Johannes und die Bedeutung [des]
Bissens bemerkend, gerade nun, da er sich so vor den übrigen J[ün-]
gern bezeichnet sah, was die zarte Liebe Christi bisher ganz [unter-]
lassen hatte, und auch jetzt nicht so offenbar that, in Zorn entbra[nnt]
und so in seinem Entschlusse ganz fest wurde. Christus konnte [nun]
seine Gegenwart nicht länger tragen, er wollte gerade den [Ab-]
schmerz, den er bei seinem Scheiden empfand, seinen Geliebten [of-]
fenbaren, wollte die erhabenen Würkungen, die sein Tod für [die]
Menschheit haben würde, aussprechen; wie konnte er es, wenn [der]
gegenwärtig war, welcher ihm jenen Schmerz veranlaßte, und [wel-]
cher, wenn er vernommen hätte, wie die göttliche Weisheit aus [sei-]
ner Bosheit Segen bereitete, sich wohl gar für einen wohlgefällig[en]
Diener derselben hätte halten können? Darum heißt er ihn — [ge-]
wiß nicht ohne den letzten Blick der Liebe und des Ernstes — [ge-]
hen. Chrys.: *τὸ ποίησον τάχιον οὐ προστάττοντος* [...]
συμβουλεύοντος, ἀλλὰ ὀνειδίζοντος καὶ δεικνύντος, ὅτι [...]
μὲν ἐβούλετο διορθώσασθαι, ἐπειδὴ δὲ ἀδιορθώτως εἶχεν, [...]
σιν αὐτόν. Wie fern den kindlichen Seelen der andern Jün[ger]
eine solche Judasthat war, erkennt man auch daraus, daß sie [noch]
immer nicht ahnen, was der Verräther thun will, und daß es Jo-
hannes wenigstens nicht so bald erwartete. Daher die Vermuthun-
gen, welche etwas Rathloses, in der Verlegenheit Aufgegriffenes
haben. Jesus hatte wohl diesmal nicht alle zum Feste nöthigen
Vorkehrungen getroffen, daher meinen sie, ob vielleicht Judas [noch]
vor dem Anfange des Festtages etwas einkaufen solle. Freilich [war]
diese Nacht schon heilig, allein die Vornächte der Festtage wurden
nicht in demselben Grade heilig gehalten als die Festtage selbst, [und]
so konnten die Jünger in ihrer Verlegenheit wohl an dieses Unge-
wöhnliche denken. Eben so rathlos ist ja auch die andere Vermu-
thung, daß er bei Nacht Almosen austheilen solle. — Am Spät-
abende hatte die Mahlzeit begonnen, sie war noch in der Mitte, so
war denn die Nacht eben angebrochen, als der Verräther aus dem
Kreise der Demuth und der Liebe scheidet, und durch das einsame
Dunkel hin zu den Feinden Jesu eilt.

B. 31. 32. Mit dem menschlichen Gefühle des Schmerzes und Leidens war auch zugleich immer das göttliche Bewußtseyn seiner für das ganze Menschengeschlecht beseligenden Ueberwindung im Erlöser vereint. Bald gewinnt das eine, bald das andere die Oberhand. Als der Verräther sich entfernt hat, und somit die Gewißheit der grausen That völlig entschieden ist, dringt das göttliche Bewußtseyn des Triumphes vor. Er spricht: „In diesem Augenblicke ist in dem Leiden des erniedrigten Messias auch seine Verherrlichung begonnen. Durch die Realisirung des Ideals der Menschheit ist Gott in dem Menschen verherrlicht worden, und wiederum wird Gott, durch die Erhebung zur göttlichen Herrlichkeit, ihn den Menschen in sich verherrlichen." Das ἐν bei αὐτῷ und bei ἑαυτῷ kann mit Erasmus u. A. durch per gegeben werden. Es kann aber auch in seiner eigentlichen Bedeutung stehn, wie Calvin, Beza nehmen. Indem der Erlöser in dem schwersten Leiden das Ideal der vollkommenen Heiligkeit realisirt, und das Schuldgefühl der Menschheit trägt, führt er die menschliche Natur wieder zum göttlichen Ebenbilde zurück, und verherrlicht auf diese Weise Gott in der Menschheit. Indem Gott dagegen den durch diese Leiden als Ueberwinder hindurch gedrungenen Erlöser zu sich selbst in den Sitz der Herrlichkeit aufnimmt, wird die menschliche Natur in Gott verklärt. Phil. 2, 11. heißt es, daß die Anerkennung Christi in seiner Herrlichkeit von aller Creatur εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς geschehe. Einigermaßen parallel ist C. 17, 1., vgl. auch die Anm. über δόξα zu 1, 14.

B. 33. Der Erlöser wendet den Blick auf die ihn Umgebenden, der Ton des Scheidenden wird vertraulicher und weicher. Er bedient sich zufällig solcher Worte, die er mit einer andern Beziehung auch zu den Juden gesprochen hatte, und knüpft hieran die Erinnerung an jene Worte C. 8, 21., vgl. 7, 33. Nicht sogleich können die, welche er lieb hat, mit ihm zu dem Orte der Herrlichkeit erhoben werden.

B. 34. Was zuerst die Construction dieses Verses betrifft, so findet, wie öfter (B. 29. 2 Joh. 6.), eine Versetzung des ἵνα statt, so daß es heißen müßte: ἵνα, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους. Vgl. die Parallelstelle C. 15, 12., auch 1 Joh. 3, 16, 23. — Der Erlöser hatte davon geredet, daß seine Jünger bald ihn nicht mehr unter sich haben würden; desto dringender will

er nun ihnen an das Herz legen, in dem von ihm ausgehenden Geiste der Liebe unter einander zusammenzuhangen, und dadurch in unsichtbare Gemeinschaft mit ihm zu treten. Es sollte eine ganz neue Offenbarung der Liebe seyn, durch welche die Jünger an einander gefesselt werden sollten, eine so eigenthümliche Offenbarung der Liebe, durch welche die Glieder Christi sofort als solche erkannt würden. Eine Liebe — wie Christus sagt — der seinigen ähnlich, die bis in den Tod sich für den Nächsten verläugnete. Inwiefern kann nun Christus sein Gebot ein neues nennen? Einige meinen, insofern er hier nicht von der allgemeinen Liebe handelt, sondern die Jünger anweist sich unter einander zu lieben. So Grotius. Wie kann er aber das Gebot der besonderen Liebe im Gegensatz zur allgemeinen ein neues nennen, da doch die besondere Liebe nicht nur den Juden bekannt war, sondern auch von ihnen übertrieben wurde? Andere, wie Clericus, meinen, daß Christus das Gebot neu nennt, weil durch die Anempfehlung der christlichen Bruderliebe auch die Liebe zwischen Heiden- und Judenchristen befördert wurde. Dies war allerdings eine Folge des Gebots, darum kann aber nicht das Gebot selbst neu heißen. Da Christus seine eigene Liebe als das Maaß der Bruderliebe, die er empfiehlt, aufstellt, so erhellt, daß in dem Grade der Liebe, den er bezeichnet, das Neue seines Gebots liegt (15, 12, 13.), und zwar da im Neuen Bunde jedes Gebot Verheißung ist, weil die Gnade sicher die Erfüllung herbeiführt, so spricht der Erlöser auch hiermit aus, daß von ihm eine neue Kraft der Liebe ausgehn werde. Treffend sind daher die Bemerkungen der alten Ausleger. Zuerst über den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Chrys.: *ἐπειδὴ γὰρ εἰς θόρυβον αὐτοὺς ἐμπεσεῖν εἰκὸς ἦν ταῦτα ἀκούοντας, ὡς ἐρήμους αὐτοὺς μέλλοντας ἔσεσθαι, παραμυθεῖται αὐτοὺς, τὴν πάντων τῶν ἀγαθῶν ῥίζαν καὶ ἀσφάλειαν περιβάλλων αὐτοῖς τὴν ἀγάπην, ὡς ἂν εἰ ἔλεγεν, Ἀλγεῖτε ἀπιόντος ἐμοῦ, ἀλλ' ἐὰν ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, ἔσεσθε ἰσχυροί.* Dann über die *καινότης* des Gebots Theophyl.: *ἐπειδὰν ἠπόρησεν ἄν τις, πῶς καινὴν ἐντολὴν δίδως, ὦ κύριε, τὴν ἀγάπην, ἣν καὶ ἐν τῇ παλαιᾷ νενομοθετημένην οἴδαμεν; ἐπιφέρει· Ὅτι καθὼς ἐγὼ ἠγάπησα ὑμᾶς, ἵνα καὶ ἀλλήλους ἀγαπᾶτε.* Kyrill.: *ξένον τῆς ἀγάπης ὑπάρχει τὸ μέτρον.* Dann über das Verhältniß des Neuen Bundes zum Alten in dieser Hinsicht Kyrill.: *μέλλων ἀναβαίνειν εἰς*

ἑτέρους, θεμέλιόν τινα παντὸς ἀγαθοῦ τὸν τῆς ἀγάπης προκαταβάλλεται νόμον, ἀγάπης δὲ οὐ τῆς κατὰ νόμον, ἀλλὰ τῆς ὑπὲρ νόμον. Ἐκεῖ μὲν γὰρ τὸ Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν, ἐνταῦθα δὲ τὸ, Καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, οὐχ ὡς ἑαυτὸν ἀλλ' ὑπὲρ ἑαυτόν. Zwei Eigenschaften giebt es des lebendigen Gottes, welche das sittliche Selbstbewußtseyn jedwedem Menschen offenbart, auf denen jedes religiöse Verhältniß der Menschen zu Gott beruht, deren Ausgleichung aber dem sich selbst überlassenen Menschen unmöglich ist — Gerechtigkeit und Liebe. Die Realität der einen offenbart vorzugsweise der Alte Bund, die Realität der andern der Neue; so jedoch, daß der Charakter der einen Offenbarung den der andern nicht ausschließt. Aus der Gerechtigkeit folgt als Norm des Verhältnisses des Menschen zu Gott das Gesetz, und als Norm des Verhältnisses der Menschen unter einander das Recht, dessen Maxime ist: Wie du mir, so ich dir. Aus der Liebe folgt als Norm des Verhältnisses des Menschen zu Gott die Erlösung von der Sünde, und als Norm des Verhältnisses der Menschen unter einander die Liebe, deren Maxime ist: Was du willst, daß dir die Leute thun sollen, das thue ihnen auch. Insofern kann sich auch jener Ausspruch der Kirchenväter rechtfertigen, der Alte Bund gebiete den Nächsten zu lieben wie sich selbst, der Neue — insofern er die Selbstverläugnung aus Liebe lehrt — mehr als sich selbst (streng genommen, nicht). — Ausleger, welche Schwierigkeiten, die nur durch Eindringen in den innern Zusammenhang gelöst werden können, durch äußerliche Mittel zu heben geneigt sind, haben an der Bedeutung des καινός gekünstelte (vgl. 1 Joh. 2, 7, 8.) Erklärungen versucht. So Viele, welche es in der Bedeutung „vortrefflich, herrlich" nehmen wollten, nach Ps. 33, 3. Offb. 5, 9.: so Hackspan, Suicer u. A. Andere, wie Maldonat, Berger: „neu, so viel als erneut," also das Adj. als Adv., wogegen s. Winer, 3. A. 388. Mehrere nach Heumanns Vorgange, Michaelis, Semler, wollen ἐντολή in der Bedeutung „Vermächtniß" genommen wissen. Vergl. zu diesem Ausspruche was Knapp über die richtige Auslegung sagt, Scripta varii argum. p. 369.

V. 35. Apg. 4, 32. 2, 47. Vergleiche Neanders Denkwürdigkeiten, Th. 1. S. 97. Bekanntlich war es ein gewöhnlicher

Ausruf der Heiden (Tertull., Apolog. c. 39.): „Seht wie die Christen einander lieben, und wie sie bereit sind für einander zu sterben." Lukian im Peregrinus bemerkt spottend von den Christen: „Ihr Gesetzgeber hat sie überredet, daß sie alle Brüder seien." Bei Minutius Felix sagt ein Heide von den Christen: „Sie lieben sich, ehe sie sich noch kennen." Vgl. die Anm. zu C. 17, 21.

V. 36—38. Obwohl sich Christus deutlich genug über seinen bevorstehenden Tod erklärt hatte, so wußten doch die in ihren früheren messianischen Vorstellungen noch sehr befangenen Jünger nicht ganz, wie sie seine Worte verstehen sollten. Vielleicht dachten sie nur an eine temporäre Entfernung des Erlösers, durch welche er sich dem Verrathe entziehen möchte. Darum will der feurige Petrus den Herrn zu einer noch bestimmteren Erklärung veranlassen, und da er vielleicht aus der ausweichenden Antwort desselben schon entnimmt, daß der Hinweggang seines geliebten Meisters mit Gefahren verbunden sei, so bietet er willig sein Leben für ihn dar. Christus aber, der die Gesinnungen durchschaut, erkennt, daß dieses Anerbieten mehr aus einem aufwallenden Gefühle hervorgeht, als aus einem fest begründeten Willen; darum macht er warnend den Jünger auf sein Herz aufmerksam.

Capitel XIV.

V. 1. Ueber die ersten sieben Verse ist zu vergleichen die Abhandlung von Knapp in den Scriptis varii argum. p. 304. — Durch das was der Erlöser früher (13, 33.) gesagt, und durch die traurige Wendung, die das Gespräch mit Petrus genommen hatte, waren die Jünger sehr betrübt worden. Er richtete sie nun wieder auf. Das πιστεύετε in dem ersten Satze sehen Mehrere als den Indicativ an, so die Vulgat., Erasmus, Beza, Grotius: „Ihr glaubet ja als fromme Israeliten an Gott, so glaubt doch auch an mich." Allein es ist doch hier von dem gläubigen Zutrauen in der Stunde der Anfechtung die Rede. Dieses fehlte doch auch den Jüngern; eine Folge davon wäre von selbst ein gläubiges Vertrauen auf die Worte Jesu gewesen. Daher nimmt man es am natürlichsten beidemale als Imp., wie ταρασσέσθω. So der Syrer und die griechischen Ausleger: „habet in dieser Zeit des Kampfes gläubiges Vertrauen zu Gott, und vermittelst dessen auch zu mir."

B. 2. Der Trost, den der Herr den Seinen giebt, ist, daß
nst ihm in das Reich Gottes, den Ort der Seligkeit (die οἰκία
) folgen sollen. *Μοναί*, gleich dem σκηναὶ αἰώνιοι, Luk.
. Die Juden nannten die Wohnungen im himmlischen Jeru-
t מְדוֹרִין „Wohnungen." Das πολλαί kann hier nicht bezeich-
, verschiedenartige" (schon Clem. Alex., Theod., Basil. u. A.
ten, es bezeichne ἀξιωμάτων διαφοραί); dies paßte nicht in
Zusammenhang. Richtig Euth.: ἱκαναὶ δέξασθαι καὶ ὑμᾶς,
ομένους ἡμῖν ἀεί. — Das Folgende ist von den Aelteren
ähnlich so construirt worden, daß der Satz πορεύομαι ἑτοιμ.
dem εἶπον verbunden wurde. Darin unterstützte sie die Lesart
s ὅτι vor πορεύομαι, welches εἰδικῶς gefaßt wurde, und sich
odd. ABDKL, der Vulgat., dem Syrer und andern Versio-
findet. Dann wären zwei Auffassungen möglich. Erasm.:
mihi uni, sed omnibus item meis locus est; quod si se-
esset, dixissem me iam abire ad parandas eas mansio-
. Luther: „Obgleich die Wohnungen nicht bereit da wären,
so ihr gläubet, habe ich die Macht, daß ich ihrer kann genug
iten." Allein dieser Sinn empfiehlt sich nicht, denn daß Chri-
vorangeht, um den Gläubigen die himmlische Stätte zu berei-
ist ja eine gewisse Wahrheit, wie dies auch B. 3. ausspricht.
ere, Mosheim, Ernesti, setzen ein Fragezeichen: „Wäre
icht so, hätte ich euch dann wohl gesagt, ich gehe hin u. s. w.?"
in Christus hatte dies noch nicht gesagt. Es ist demnach am
üglichsten, hinter ὑμῖν einen Punct zu setzen, wie Laur. Valla,
lvin, Knapp u. A. thun. Calvin: si me unum maneret
lestis gloria, nollem vos frustrari. Wir müssen uns hier die
auliche Rede des väterlichen Freundes zu kindlichen, schwachen
müthern denken. Luther: „er redet wie man muß Einfältige
en und locken."

B. 3. Die älteren Ausleger denken hier nur an die Wieder-
ft am Weltende, allein es nöthigt uns nichts in dieser Rede, die
doch nur um der Schwäche der Jünger willen in kindlichen,
lichen Vorstellungen bewegt, den Gedanken des Wiederkommens
u urgiren. Jede kräftige Würksamkeit des Gottessohnes ist ein
nmen desselben, wie ja auch nachher die Ausgießung seines Gei-
ein Kommen, ein Wiederkommen, heißt, B. 18., vgl. 16, 22.
her möchte die Erwähnung seines Wiederkommens hier nur dazu

dienen, den Uebergang aus den Leiden dieses Lebens in die zukünftige Herrlichkeit desto lieblicher darzustellen. Vgl. 1 Thess. 4, 17.

V. 4. 5. Dies ist das Resultat des letzten Vortrages des Erlösers: „Nun wißt ihr also, welche erhabene, beseligende Bedeutung mein Leiden für euch und für mich hat. Es bahnt uns allen den Weg zu einer ewigen Herrlichkeit." Vielleicht sprach Christus diese Worte ausdrücklich aus, um die Jünger, von denen er wohl wußte, daß sie noch nicht in den vollen Sinn seiner Worte eingedrungen wären, zu weitern Fragen zu veranlassen. Thomas, den die evangelische Geschichte uns als einen reflectirenden Menschen, bei dem der Verstand vorherrscht, kenntlich macht, nimmt zuerst das Wort, und, ungewiß ob Jesus den Himmel oder einen besseren Ort auf der Erde meinte, will er eine genauere Bezeichnung des Ortes.

V. 6. Die an der Erde klebenden Jünger wollen einen äußerlichen Eingang in das Gottesreich wissen, auf dem sie ihrem Herrn folgen könnten. Da verweist er sie auf die geistige, innerliche Natur desselben, vermöge deren in seiner eigenen Erscheinung das Gottesreich und dessen Herrlichkeit der heilsbedürftigen Menschheit aufgethan sei. Sein ganzes Daseyn, in welchem das Göttliche als eins mit dem Menschlichen erscheint, weist dem ernsten Beobachter den alleinigen Eingang zu wahrer Seligkeit. Wer ein so himmlisches Leben und Seyn wie das des Erlösers betrachtet, und die Strahlen der göttlichen Offenbarung, die sich darin ausprägt, in sein eigenes Gemüth eindringen läßt, der erfährt es, daß er innerlich mit einem höheren Reiche in Gemeinschaft tritt. Das ἀλήθεια und ζωή hat man also exegetisch zu fassen, nach der Erklärung beider Worte, die früher gegeben worden, C. 1, 4. Und zwar ist bei allen drei Worten der Artikel nicht zu übersehen. Christus ist im absoluten Sinne für die Menschheit Weg und Wahrheit und Leben. Während sonst auf keinem Puncte der Menschheit völlig ungetrübte Wahrheit erscheint, und daher auch nirgend urbildliches Leben, erscheint in ihm Wahrheit und Leben, und eben dadurch ist seine Person für die gläubige Welt ein Durchgangspunct zum Vater. Es giebt aber auch außer ihm keinen wahren Durchgangspunct, denn überall sonst ist die Wahrheit mehr oder weniger getrübt und das Leben ein unvollkommenes. Das ist, möchten wir sagen, der Vordergrund dieses unendlich tiefen Ausspruches. Gegen die verflachende Erklärung, welche von Grot. aus die neuern Commen-

ture durchdrungen hat, Rosenm., Lange, Kuin.: dux viae portae ad felicitatem aeternam, wonach Christus bloß ein graduell von den übrigen Lehrern der Menschen verschiedener Lehrer ist, vgl. Luthers treffliche Bemerkungen zu dieser Stelle. Calvin: summa huius sententiae est, quisquis potitur Christo, nihil illi deesse. Ponit autem tres gradus, ac si principium se esse diceret, ac medium et finem; unde sequitur ab ipso incipiendum esse, in eodem pergendum et desinendum. Non est certe expetenda altior sapientia quam quae nos ad vitam aeternam ducat: hanc in *se* inveniri testatur. Iam vitae obtinendae ratio est, ut simus novae creaturae: hoc quoque non alibi quaerendum esse pronunciat, et simul viam se esse admonet, qua sola illuc pervenire liceat.

V. 7. Was der Herr schon mehrmals zu den jüdischen Lehrern gesagt, wiederholt er den Jüngern. Ἐγνώκειτε nicht mit Luth., de Wette, Kuin. „wenn ihr kenntet," sondern „wenn ihr erkannt hättet." — In dem zweiten Theil des V. nehmen Seml., Rosenm., Kuin. das Präs. und Perf. in der Bedeutung des Fut. Allerdings drängt sich die Vermuthung auf, der Erlöser habe hier von der nachmahligen Erleuchtung durch den Geist gesprochen. Das ἀπάρτι würde gar nicht hindern. In der prophetischen Anschauung ist das Zukünftige gegenwärtig. Gerade so kommt das ἀπάρτι von einer zukünftigen Begebenheit vor Matth. 26, 64., vgl. auch Joh. 1, 52. Aber eben so kann auch das Präs. und Perf. nicht hindern, den Ausspruch auf die Zukunft zu beziehn, nur daß man nicht eine eigentliche enallage temporum statuiren darf. Der Prophet schaut das Zukünftige als ein abgeschlossenes Gegenwärtiges. Um so eher wird diese Auffassung gebilligt werden müssen, wenn der Erlöser sagen will, daß schon jetzt, in dieser letzten Leidens- und Kampfzeit, den Jüngern immer mehr in seiner Erscheinung der Vater werde offenbar werden, bis sich dies in der Pfingstperiode vollende. Luther: „Ob ihr wohl nur schwächlich mein Wort fasset und haltet, so kennet ihr mich, und so weit ihr mich kennet, kennet ihr auch den Vater." Viele Ausleger haben auch hier wie 13, 19. ἀπάρτι gleich ἄρτι genommen, welches nicht unzulässig wäre; allein, nach unserer Auffassung, ergiebt sich ein noch besserer Sinn, wenn wir seine eigentliche Bedeutung festhalten. Ὁρᾶν wie 6, 36. 40.

V. 8. 9. Man sieht, wie wenig die Jünger in die Höhe nach-folgen können, zu welcher sie die Worte des Erlösers hinanziehn. Philippus, den C. 6, 7. als am Sinnlichen klebend darstellte, nimmt das Wort, in seiner Bitte liegt etwas Kindliches, damit aber auch zugleich die sinnliche Vorstellungsweise. Das ἀρκεῖ ἡμῖν will gleichsam sagen: „Wir verstehen nicht, was du noch sonst alles uns verheißest."

V. 10. 11. Die Worte, die der Erlöser spricht, enthüllen den verborgenen Gott jedem dafür empfänglichen Sinne. Es ergreift jeden unverblendeten Menschen bei dem Anhören der Offenbarungen Christi die Ahnung einer überirdischen Kraft, die Ahnung, daß Gott selbst sich in ihnen enthüllt. Wenn aber dieses nicht erkannt werde — sagt Christus — so müsse doch in seinem Wandel, in seiner ganzen Erscheinung eine Ausstrahlung einer verborgenen Herrlichkeit erkannt werden; so müsse doch ein menschliches Leben, welches als ein reiner Ausfluß der Demuth und der Liebe erscheine, und von so vielfacher Erweisung überirdischer Kräfte begleitet sei, die Ahnung von der Natur Gottes selbst erwecken. — Diejenigen Ausleger, welche unter ἔργα nur „das Besserungsgeschäft" oder Lehramt Jesu verstanden wissen wollen, könnten sich mit einigem Schein auf V. 10. berufen, wo im negativen Satze ῥήματα, im positiven ἔργα, beides also dem Anscheine nach parallel steht. Allein, daß ἔργα völlig gleich mit ῥήματα sei, wird hieraus nicht bewiesen werden können, eben so wenig als 8, 38. λαλεῖν und ποιεῖν; vielmehr findet auch hier statt, was sonst bemerkt ist, daß ἔργα das ganze Würken Christi umfaßt, mithin die ῥήματα in den ἔργοις mit inbegriffen sind.

V. 12. Das doppelte ἀμὴν kündigt etwas besonders Unglaubliches, Außerordentliches an. Der Glaube ist eine so außerordentliche Kraft, daß durch ihn die Jünger des Herrn, seines Geistes theilhaftig geworden, selbst Größeres als er würken würden. Es frägt sich, wie μείζονα zu verstehen sei. Die Aelteren, auch Erasmus, Bengel u. A., beziehen es auf gewisse mehr in die Augen fallende Wunderwerke, welche von den Aposteln verrichtet worden seien, wie das Heilen Petri durch seinen Schatten, das Reden fremder Sprachen. Allein es möchte in Bezug auf manche Wunder nicht leicht möglich seyn, ein genaues Mehr oder Minder des Wunderbaren zu bestimmen, auch wäre es nicht dem Charakter Christi

gemäß, in Bezug auf das bei den Wundern in die Augen fallende Wunderbare (das ἐκπληκτικόν) eine so strenge Abmessung anzustellen. Dies wäre mit seiner sonstigen Behandlung des Wunderbaren nicht übereinstimmend, und paßte mehr für einen Apollonius von Tyana. Das μείζονα mit Gerhard in der harm. ev. in der Bedeutung „mehr" zu nehmen, ist theils aus demselben Grunde nicht wahrscheinlich, theils gegen den Sprachgebrauch, man vgl. die Parallelen C. 1, 51. 5, 20. Am natürlichsten erklärt man den Ausspruch aus den Verhältnissen, in denen das Würken der Apostel zu dem des Herrn selbst stand. Christus hatte ja selbst hievon gesagt: „Ein Anderer ist der Säemann, ein Anderer der Schnitter" (4, 36.). Christus hatte das geistige neue Leben in die Menschheit eingeführt, aber nicht es verbreitet; dies war das große Geschäft seiner von seinem Geiste beseelten Gesandten, das konnte auch nicht eher als bis zu seinem Hingange geschehen, erst dann konnte ja die reiche Geistestaufe eintreten, vgl. 7, 39. 12, 24. 12, 32. 15, 7. 4, 37, 38. 15, 26. u. a. Das aber muß man eben festhalten, daß es ja auch nur wieder Christus ist, der durch die Apostel würkt. Calvin: tenendum est quid velit Christus in hoc loco: non alligatam esse corporis sui praesentiae virtutem illam, qua se filium Dei esse probat, ut pluribus se absente ac maioribus experimentis illustranda sit. Atqui ascensum Christi paullo post secuta est admirabilis mundi conversio, in qua potentius se exseruit Christi divinitas quam quum inter homines ageret. Ebenso Luther. Vgl. auch Lampe. Den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden giebt Erasm. gut an: eadem nobis (patri et mihi) mens est, eadem voluntas, eadem vis. Hoc igitur tenete. Quod si feceritis, nihil detrimenti vobis afferet huius corporis subductus conspectus. Oculis fidei melius cernetis absentem, et quod nunc videtis patrem per me agentem, cui modis omnibus inhaereo, idem agam per vos, si mihi inhaeseritis. Imo clarius etiam exseram vim meae divinitatis posteaquam hanc infirmitatis speciem subduxero. — Das folgende ὅτι ἐγὼ κτλ. wird zwiefach verstanden, entweder bloß in dem Sinne: „da ich von der Erde gehe, so tretet ihr nun an meine Stelle." So Luth., Erasm., Heumann, Storr u. A. Oder es liegt in dem Hingange zum Vater die Bezeichnung des Eintritts in göttliche Machtvollkommenheit, durch welche die Jünger so

kräftig ausgerüstet werden sollten. So Kyrill.: τί δήποτ[e ...]ζονα τούτων αὐτοῖς ποιεῖν ἐπαγγέλλεται; ἕως, φησί, σὺν [ὑμῖν] τὰς διατριβὰς ἐποιούμην, ἐπὶ τῆς γῆς ἐπολιτευσάμην ὡς [ἄν]θρωπος, καὶ οὐκ ἄκρατον ὑμῖν τῆς θεότητος τὴν ἐξουσία[ν] δειξάμην· ἐπειδὴ δὲ τὸ λοιπὸν ὁ τοῦ πάθους ἐφέστηκε κ[αιρὸς] ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα, συνεδ[ρεύων] αὐτῷ ὡς θεὸς ἐκ θεοῦ, ἀκαταλήπτῳ δυνάμει καὶ ἐξουσίᾳ [...]γῶν τοῖς γνησίοις τὰ ἀγαθά. Calvin: adita regni sui [pos]sessione plenius suam potentiam demonstraturus est. [...] so Luther, Lücke u. A. Unstreitig ist dies das Richtigere, den Hingang zum Vater bezeichnet ja Christus ausdrücklich a[ls] Besitznehmen einer größeren Machtvollkommenheit, vgl. V. 2[...]

V. 13. 14. Die Macht und Vollkommenheit, zu der die [Jün]ger gelangen sollen, wird auch darin sich manifestiren, daß ih[re Ge]bete im Namen Jesu erhörlich seyn werden (vgl. 16, 24. u[nd] Anm. dazu). Die richtige Auffassung dieses Ausspruchs hän[gt von] der des ἐν τῷ ὀνόματί μου ab. Der Umfang dieses Termi[nus ist] ungemein weit. Am besten findet er sich bei Wahl behande[lt, ob]wohl derselbe den Fehler begeht, bei den einzelnen Stellen n[ur im]mer eine von den vielen Beziehungen, die die Formel in sich [schließt,] gelten lassen zu wollen, weswegen er denn auch oft verlege[n ist,] welche von zweien oder dreien er aussuchen soll. So sc[hwankt] Wahl, ob προσεύχεσθαι ἐν ὀνόματι Χριστοῦ erklärt [werden] solle ad normam praeceptorum Christi oder eius man[datu] dutus. In der so eben erschienenen kleineren Ausg. der [clavis] hat er die Beziehung vorgezogen: „in der Qualität eines Ge[sandten] Jesu." Man lege die emphat. Bedeutung, welche Wahl [in der] kleinern clavis sub d. anführt „τὸ ὄνομα Ἰησοῦ, Jesus m[it allen] an seinen Namen sich knüpfenden Vorstellungen und Erinner[ungen"] zu Grunde, so wird ein Gebet in Jesu Namen ein Gebet s[eyn, a)] wobei er im Innern des Menschen gegenwärtig ist, b) wo in [seinem] Sinne gebetet wird, c) wo sich der Christ auf das Kindesv[erhält]niß stützt, in das er durch Christum gesetzt worden, d) in [Bezug] auf das Reich Christi — und noch andere einzelne Beziehung[en las]sen sich aus jener Grundanschauung ableiten. Ein Gebet nu[n, wel]ches im Sinne Christi, gemäß dem Willen Christi gethan [wird,] richtet sich vor allem auf die Förderung seines Reichs in un[s und] in anderen. Alles, was der Christ sonst bittet, erbittet er, [...]

sti Sinn in ihm ist, ja nur als Mittel zu jenem obersten Zweck. dem Sinne ist es wahr, daß jedes im Namen Christi gespro- e Gebet in Erfüllung geht, worüber vgl. Anm. zu 15, 7.

V. 15. Die Verheißungen stehen im Verhältnisse zum Maaße Glaubens und der Treue. Ueber τηρεῖν s. 8, 51.

V. 16. Die Schwäche und Glaubenslosigkeit der Jünger war rend seines Erdenlebens so groß gewesen, daß sie seiner als An- und Stütze nie entbehren konnten. Da er nun von dannen t, verheißt er ihnen eine andere Stütze. In welchem Sinne nt nun Christus sich selbst und den von ihm und dem Vater ge- deten Geist παράκλητος? Sehr gründlich verbreitet sich hierüber e Abhandlung von Knapp, Scripta v. a., p. 128. Die Ant- wort hierauf wird dadurch erschwert, daß das Wort παρακαλεῖν on im ächten Griechisch mehrere Bedeutungen hat „1) herbeiru- en, zu Hülfe rufen, 2) ermahnen, bereden, antreiben, 3) bitten.“ Dazu kommen nun noch die Bedeutungen im Hellenistischen „trö- sten, erheitern, aufmuntern.“ Endlich gebrauchen auch die Rabbi- nen in ihrer Sprache das Wort פְּרַקְלִיטָא, so daß auch dieser Ge- brauch des Wortes zu berücksichtigen ist. Das Hauptaugenmerk bei der Erklärung des Wortes muß seyn, diejenige Bedeutung desselben anzunehmen, welche auf die verschiedenen Stellen, wo es vorkommt, anwendbar ist. Wir können namentlich drei Erklärungen unter- scheiden: 1) Orig., περὶ ἀρχῶν, l. II. c. 7., erklärt es, wo es vom heiligen Geist gebraucht wird, durch consolator (παραμυθη- τής), während er 1 Joh. 2, 1. die Bedeutung deprecator an- nimmt. So die meisten griechischen Ausleger (s. Suicer s. h. v.), Erasmus, Luther u. v. A. Allein, davon abgesehen, daß diese Erklärung grammatisch unerweislich ist (indem nämlich kein zuver- lässiges Beispiel angegeben werden kann, wo das passive παρά- κλητος in der activen Bedeutung von παρακλήτωρ stände), so ist sie auch nur für einige Stellen passend, für andere dagegen viel zu eng, oder auch völlig unpassend, wie 1 Joh. 2, 1. Ev. Joh. 16, 7. 15, 26. u. a. Sie ist wieder aufgenommen worden von van Hen- gel in seiner Annotatio ad N. T., Amst. 1824. 2) Ernesti (de difficult. N. Test. recte interpr., Opusc. philol., p. 215. Neue theol. Bibl. B. IV. p. 94.), nach dem Vorgange des Theod. Mopsuest. (ἄλλον παράκλητον λέγει, ἀντὶ τοῦ, ἄλλον διδάσκα- λον, παράκλητον λέγων τὴν ἐν τοῖς δεινοῖς διδασκαλίαν), und

des Engländers Rede, will die Bedeutung „Lehrer" angenommen wissen. Auch diese Bedeutung paßt nicht auf alle Stellen. Sie möchte aber auch sprachlich ganz unerweislich seyn. Denn — davon abgesehn, daß dann ebenfalls für die passive Form die active Bedeutung anzunehmen wäre — fragt es sich sehr, ob im N. T. das παρακαλεῖν irgendwo geradezu in der Bedeutung „lehren" zu nehmen sei, wie behauptet wird. Wenigstens ist jene Bedeutung gewiß nicht in das rabbinische פְּרַקְלִיטָא übergegangen, und dies muß, da das Wort auch hier vorkommt, nothwendig ebenfalls berücksichtigt werden. Alles entscheidet dagegen für die dritte Erklärung, „Beistand, Helfer, Sachwalter (Fürsprecher)." Diese Bedeutung kommt in juridischem Sinne vor bei Demosth. (s. index ed. Reiske), wo es mit συνήγορος gleich ist, sie kommt bei Philo vor (s. Loesner, obss.), sie findet im Rabbinischen statt. Sie wird durch Röm. 8, 26. unterstützt, und — was das wichtigste ist — sie paßt auf alle Stellen im N. T. Auch Calvin, Beza, Lampe, Bengel u. v. A. haben, nach dem Vorgange der alten lat. Kirchenväter (Tertull., August.: advocatus), so. Vgl. Knapp, Scripta, T. I. p. 125 seqq. Besonders seit Herder (Christl. Schr. Samml. IV. 86 ff.) löst man die Verheißung Christi vom Paraklet in die einer religiösen Begeisterung auf. Allerdings kommt der Geist Gottes nicht ohne religiöse Begeisterung und Erhebung, sondern in ihr ins Herz des Gläubigen, aber eben weil er in ihr erscheint, verhält es sich mit dieser religiösen Begeisterung anders als mit allen andern.

V. 17. Der Genitiv τ. ἀληϑ. ist Gen. effectus, wie πνεῦμα τῆς ἀγάπης, τῆς πίστεως. Es ist gegen den Context der Stelle, wenn Starck (Paraphr. in Ioh. 13—17. Exc. II. de voce πνεῦμα τ. ἀλ.) den Ausdruck gleich ἀλήϑεια selbst nimmt. Ueber den Sinn von ἀλήϑεια im joh. Sprachgebr. vgl. Anm. zu 1, 4, 14. — über κόσμος zu 1, 10. Wäre diese Erkenntniß der göttlichen Wahrheit durch einen bloßen Act des reflectirenden Verstandes zu vollziehen, so würde auch die Welt jenen Geist sehen; allein da er nicht ohne das Leben in der Sache selbst verständlich ist (s. zu 1, 4.), so ist er ihr eine Thorheit (1 Kor. 2, 14.).

V. 18—20. Es entsteht hier die Frage, wie das Wiederkommen Christi zu verstehen sei. August., Beda, Maldon., denken an das Kommen zum Weltgericht. Dieses aber konnte Chri-

n Seinigen wahrlich nicht zum Troste erwähnen, denn dieses
ht ein ἔτι μικρόν, auch sieht oder erfährt ja bei demselben
lt Christum. Wohl aber könnte es wahrscheinlich gemacht
, daß Christus hier von seiner Wiedererscheinung nach der
ehung spreche. Man könnte sagen: Christus wollte sich noch
ı der Schwäche der Jünger herablassen, die nun einmal, wie
am Vater, an seiner Person hingen, begnügt sich daher nicht
e Verheißung seines geistigen Kommens, sondern erwähnt
ı ihrem Troste seine leibliche Wiedererscheinung. Nach sei-
ferstehung erschien Christus den Ungläubigen nicht, sondern
inen Jüngern; hiemit würde V. 18. übereinstimmen. So
es die meisten griechischen Ausleger, Erasmus, Beza,
ı., Morus u. A. Allein diese Auffassung hat auch Meh-
egen sich. Zuerst, wird dagegen von Lücke richtig bemerkt,
s doch auffallend, wenn Christus hier von jener Auferstehung
; dunkel und fern andeutend gesprochen hätte, während seine
ıngen hierüber bei Matth. (20, 19.) und den andern Evan-
ı so klar sind. Sodann erklärt Christus hier (V. 20.), daß
em Wiederkommen die Jünger eine deutliche Einsicht in sei-
ısammenhang mit dem Vater gewinnen würden; gleich nach
Auferstehung geschah dies doch aber nicht, sondern erst seit
fingstfeste. In der Antwort, die Christus V. 23. dem Ju-
bt, spricht er entschieden von einem geistigen Kommen, und
t dies gleichsam die Zusammenfassung dessen, was er vorher
hatte. Was soll ferner V. 19. das ὑμεῖς ζήσεσθε bei dieser
sung heißen? Wird das ζῶ nach jener Auffassung erklärt, so
s: „ich lebe wieder auf," nach dem hebräischen Sprachge-
von חָיָה. Soll nun das entsprechende ζήσεσθε eben so ge-
n werden, so spräche Christus von der Auferstehung der Jün-
as doch hier ganz unpassend wäre. Man müßte dann zu
rlichen tropischen Deutungen seine Zuflucht nehmen, wie
ius, der es giebt: „ihr werdet glücklich alle Gefahren über-
" Endlich auch das ἐμφανίζειν V. 21. muß von einer in-
geistigen Kundthuung verstanden werden, die allen innerli-
hristen zu Theil wird, und doch fährt Christus in derselben
ort. Aus diesen Gründen erklären wir hier sowohl, als auch
Parallelstelle C. 10, 10., das ἔρχεσθαι von dem geistigen
en Christi durch den heiligen Geist, 14, 3. 16, 16, 22.; in

diesem erscheint der Erlöser auf die Weise, in welcher er ewig [illegible] den Seinen bleibt, Matth. 28, 20. So Luther, Calvin, [illegible] sius, Lampe, Flatt (Symb. ad ev. Ioh. P. II.), [illegible] und unter den Alten Kyrill, nach Maldonats Angabe [illegible] catena erklärt es Kyrill von dem Kommen Christi beim [illegible] der Jünger aus diesem Leben, wie oben V. 3.). Ὁ κόσμος [illegible] ἔτι θ. bezieht sich auf das leibliche Sehen. Für die, wel[illegible] nen innern Sinn für die Wahrheit besitzen, giebt es keine [illegible] Berührung mit dem Sohne Gottes als durch das leibliche [illegible] die Jünger dagegen, denen ein innerer Sinn aufgehn sollte, [illegible] ten auch nach dem leiblichen Scheiden des Erlösers eine [illegible] meinschaft mit ihm unterhalten. Ζῶ ist in dem prägnanten [illegible] gebrauch des Johannes und Christi zu nehmen „das wahre [illegible] führen in Gott," mithin „da ich selbst das wahre Leben in [illegible] führe, so kann ich es auch andern mittheilen, und sie auf diese [illegible] in eine geistige innere Berührung mit mir bringen" (Joh. 4, [illegible] Vortrefflich Calvin: quum subductus ero a conspectu [illegible] di, vobis nihilominus adero. Caeterum ut hoc arcano Chri[illegible] sti intuitu fruamur, non aestimanda est sensu praesentia [illegible] vel absentia, sed fidei oculis ad perspiciendam eius virtut[illegible] intentos esse nos decet. Ita fit ut Christum spiritu praesen[illegible] tem semper habeant et aspiciant fideles, quantumvis cor[illegible] pore ab eo distent. Tum causam discriminis notat, cur [illegible] dendus sit a suis, non a mundo, quia videri nequeat Christ[illegible] nisi secundum vitam spiritualem, qua mundus orbatus [illegible] Non videt Christum mundus, nihil mirum: mors enim cae[illegible] citatis causa est. Verum simulac spiritu vivere quis coe[illegible] oculis etiam ad Christum videndum praeditus est. — [illegible] ἐκείνῃ τ. ἡμ., wie das hebräische יוֹם zur größeren Anschaulich[illegible] auch von weiteren Zeitabschnitten gebraucht. Wenn der Men[illegible] anfängt innerlich die Gemeinschaft mit Christo wahrzunehmen, [illegible] fängt er auch eben damit an, die Einheit Gottes mit Christo [illegible] erkennen.

V. 21. Jenes innerliche Innewerden einer Gemeinschaft [illegible] Christo hat zur nothwendigen Bedingung eine Beachtung von Chri[illegible] sti Worten und eine Hingabe des Herzens in den göttlichen Wi[illegible] (s. über τηρεῖν τ. ἐ. zu 8, 51.). Nur wo in der Gesinnung [illegible] Menschen eine Veränderung vorgeht, nur wenn die Verläugnu[illegible]

jenen Willens und die Nachfolge Christi beginnt, liebt Gott
enschen und wird demselben die innere Gemeinschaft mit Gott
hristo, das Vereintseyn mit ihm klar und gewiß (C. 17, 21.).
Gemeinschaft mit Christo und das Bewußtseyn derselben ist
cht eine Sache der sinnlichen Empfindung, sondern eines In-
ens im geistigen Bewußtseyn, mithin eine Thatsache, welche
r Richtung des innern Menschen abhängt. Ἐμφανίζειν wird
loß von sinnlicher Kundthuung gebraucht, sondern auch von
r Offenbarung, Lxx. in 2 Mos. 33, 13. B. d. Weish.
— August.: qui habet in memoria et servat in vita,
abet in sermonibus et servat in moribus, qui habet au-
o et servat faciendo, qui habet faciendo et servat per-
ındo, ipse est, inquit, qui diligit me.
. 22—24. Die Jünger, noch immer an der frühern Form
messianischen Hoffnungen haftend, und die erste und zweite
ft des Messias nicht auseinander haltend, verstehen nicht, war-
ristus bei seiner Wiederkehr der Welt nicht kund werden solle.
rwarteten ja vielmehr von ihm ein Gericht über den κόσμος.
ist der, welcher Matth. 10, 3. die Beinamen Thaddai und
hat, und Luk. 6, 16. Bruder des Jakobus heißt. Ueber die
tung des καὶ bei Fragen vgl. Anm. zu 9, 36. Τί γέγονεν
em hebräischen מַה הָיָה כִּי, auch im Griechischen τί δ' ἔστιν,
. (Eurip. Troad. v. 889.). Siehe auch das τί γέγονεν
einer Stelle des Chrysost. zu C. 18, 17. „was ist der Grund,
— Μονὴν ποιεῖν kommt bei Joseph., antiq. l. 13. c. 2.,
. 13., auch bei Thukydides, de bello Pel. l. 1. c. 131.
Bedeutung vor „sich aufhalten." Das Gute und Heilige
enschen ist nichts Selbstständiges, es ist nur da, insofern Gott
. Es ist kein todter Mechanismus, keine Abrichtung der gei-
Organe des Menschen, es ist das Leben Gottes im Menschen.
m tritt auch die Gegenwart des lebendigen Gottes im Innern
Menschen ein, wo das Heilige herrschend in ihm wird. Der
r antwortet dem Judas indirect: „Nur wo Liebe zu dem
chen Erlöser ist, ist Treue in der Beachtung und Befolgung
Gebote, nur da ist mithin ein Innewerden Gottes und seines
dten möglich. Darum kann auch die Welt, welche keinen
für das Göttliche des Erlösers hat, nie seiner inne wer-
— Das καὶ in V. 24. ist nicht adversativ, sondern fortfüh-

[illegible] „[illegible] nicht angezogen von dem Göttlichen in ihm, [illegible] gewonnen, sondern nun nicht [illegible] Verfolgung [illegible] diese Schöne [illegible] nichts anders als [illegible] [illegible] — ist auch für einen [illegible] Gemeinschaft mit [illegible] möglich."

V. 25. 26. Es scheint, als ob Christus hier habe [illegible] aufstehn, und seine Rede endigen wollen. Vergl. das [illegible] V. 31. Er [illegible] eben wieder zu erkennen Gelegenheit [illegible] wenig von den Seinigen seine Rede innerlich verstand[illegible] darum verweist er auf die Zeit, wo der heilige Geist [illegible] werde. Ἐν τῷ ὀνόματί μου, auch hier können wir die [illegible] aus [illegible] angegebene Bed. gelten lassen, die Formel [illegible] gleich „in Beziehung auf mich, mein Werk und meine [illegible] d. h. „durch meine Vermittelung," insofern nur durch die [illegible] nung des Erlösers in der Menschheit eine solche Wirksam[illegible] göttlichen Geistes möglich wurde. — Das διδάξει kann, [illegible] ther in seiner Erklärung thut, auch Grotius u. A., [illegible] mit ἃ εἶπον verbunden werden, allein diese Verbindung [illegible] hart. Besser nehmen wir es daher für sich. Der Begriff [illegible] steht in der Regel nur von allem was zu einer gewissen [illegible] gehört, und muß daher durch den Zusammenhang näher [illegible] werden (1 Joh. 2, 20.). Hier war die Rede gewesen von den [illegible] verständnissen der Reden Christi, die bei den Jüngern noch [illegible] eintraten. Daher bezieht sich die Belehrung, die Christus [illegible] auf das Schwierige und von den Jüngern noch immer nicht [illegible] faßte in seinen Worten. Treffend daher Aug.: dicente filio [illegible]ba capimus, docente spiritu eadem verba intelligimus. [illegible]vin: spargebat enim tunc doctrinae semen, quod aliq[illegible] diu suffocatum latuit in discipulis. Quodsi non statim [illegible] appareat, iubet esse bono animo, donec spiritus interior [illegible]gister idem in ipsorum cordibus loquatur. Nun konnte [illegible] der Geist keine innerliche Belehrung über die Worte Christi [illegible]len, wenn sie nicht noch im Gedächtnisse waren; was man [illegible] nicht versteht, vergißt man desto leichter, weil es keine bestimm[illegible] Umrisse für uns hat; deshalb setzt Christus hinzu, daß jener [illegible]che Geist auch das im Gedächtniß Verblichene wieder beleben [illegible]

V. 27. Εἰρήνη entspricht dem hebräischen שָׁלוֹם, „Heil, [illegible] Wohlergehn." Bei den Juden war die Formel שָׁלוֹם לָכֶם als [illegible]

sformel gewöhnlich, der man dann noch in der Regel ein
beifügte, 1 Mos. 43, 23. Richt. 6, 23. 19, 20. Dan.
Tob. 12, 17. Bei den spätern Juden, wie auch bei den
und Syrern, wurde sie Grußformel, bei den Arabern und
auch Abschiedsformel. Im Rabbinischen heißt „begrüßen"
(Tr. Pirke Avoth., C. 4.), im Syrischen steht das entspre-
ܫܠܡܐ ܝܗܒܘ ܠܚܕܕܐ „sie gaben einander Frieden" (As-
, bibl. or. T. I. p. 376.), für „sie nahmen von einander
." Auch im Arabischen heißt قال السلام „er sagte den
" so viel als „er nahm Abschied." Da nun Christus sich dem
nahete, so spielte er wohl eben auf die möglicherweise
mals gangbare Abschiedsformel an, oder man mag auch sa-
knüpft nur an die gewöhnliche Trostformel an. Auf alle
nun die Formel bei Ihm nicht bloße Formel, so wenig als
ις κ. εἰρ. der ersten Christen; aber er bezeugt auch, daß er
e tiefere εἰρήνη meine, als welche die Welt kennt und an-
Er wünscht ihnen den Frieden, der aus dem eigenthüm-
Verhältnisse zu seiner Person hervorgeht (Phil. 4, 7.), den
auch würklich ertheilen werde. Auf diese specielle Gabe
bezieht sich dann auch das εἰρήνη im christl. Gruße. Vgl.
19. So schließt sich dann jenes אַל־תִּירָא gut an.

28. 29. Noch immer sieht der Heiland die Seinigen nie-
lagen. Er redet ihnen noch einmal in kindlicher Sprache
nert sie an die schon gegebene Verheißung (vgl. Anmerkung
8.), und fügt — wie in der ganzen Rede, so auch hier, sich
Vorstellungen herablassend — hinzu, daß desto weniger
zur Bekümmerniß sei, da er ja zu Gott sich erhebe, und
o ihr Schutz werde. Hätten sie schon vorher zu seiner schwa-
enschlichen Erscheinung ein solches kindliches Zutrauen ge-
n wie viel zuversichtlicher müßten sie werden, da er jetzt
um an der Allmacht des allmächtigen Gottes Theil zu neh-
Vgl. 16, 7. Wollte man, mit Außerachtlassung anderer
etwas gegen die höhere Würde Christi gerade aus dieser
ableiten, so würde man sehr verkehrt thun, denn nur der
nicht der Sache nach, unterscheidet sich dieser Ausspruch
n den häufigen, wo er seinen Hingang zum Vater als den
seiner Verherrlichung, seines Sitzens zur Rechten Gottes
. Sein göttliches Seyn konnte nie einer Veränderung un-

rend: „Wer nicht, angezogen von dem Göttlichen in mir, mich sel[bst] lieb gewinnt, trachtet auch nicht nach Befolgung meiner Gebote; diese Gebote sind nun aber nichts anders als Offenbarungen des höchsten Gottes selbst, mithin — ist auch für einen Solchen keine Gemeinschaft mit Gott möglich."

V. 25. 26. Es scheint, als ob Christus hier habe vom M[ahle] aufstehn, und seine Rede endigen wollen. Vergl. das ἐγείρεσθε V. 31. Er hatte eben wieder zu erkennen Gelegenheit gehabt, wie wenig von den Seinigen seine Rede innerlich verstanden würde, darum verweiset er auf die Zeit, wo der heilige Geist alles erklären werde. Ἐν τῷ ὀνόματί μου, auch hier können wir die zu V. 1[3] aus Wahl angegebene Bed. gelten lassen, die Formel ist [so]gleich „in Beziehung auf mich, mein Werk und meine Wür[de,] d. h. „durch meine Vermittelung," insofern nur durch die Erschei[-] nung des Erlösers in der Menschheit eine solche Würksamkeit des göttlichen Geistes möglich wurde. — Das διδάξει kann, wie Lu[-] ther in seiner Erklärung thut, auch Grotius u. A., unmittelbar mit ἃ εἶπον verbunden werden, allein diese Verbindung ist [zu] hart. Besser nehmen wir es daher für sich. Der Begriff „alles" steht in der Regel nur von allem was zu einer gewissen Gattung gehört, und muß daher durch den Zusammenhang näher bestimmt werden (1 Joh. 2, 20.). Hier war die Rede gewesen von den Miß[-] verständnissen der Reden Christi, die bei den Jüngern noch immer eintraten. Daher bezieht sich die Belehrung, die Christus verheißt, auf das Schwierige und von den Jüngern noch immer nicht Aufge[-] faßte in seinen Worten. Treffend daher Aug.: dicente filio ver[-] ba capimus, docente spiritu eadem verba intelligimus. Cal[-] vin: spargebat enim tunc doctrinae semen, quod aliquamdiu suffocatum latuit in discipulis. Quodsi non statim illis appareat, iubet esse bono animo, donec spiritus interior ma[-] gister idem in ipsorum cordibus loquatur. Nun konnte aber der Geist keine innerliche Belehrung über die Worte Christi erthei[-] len, wenn sie nicht noch im Gedächtnisse waren; was man aber nicht versteht, vergißt man desto leichter, weil es keine bestimmten Umrisse für uns hat; deshalb setzt Christus hinzu, daß jener göttli[-] che Geist auch das im Gedächtniß Verblichene wieder beleben werde.

V. 27. Εἰρήνη entspricht dem hebräischen שָׁלוֹם, „Heil, Ruhe, Wohlergehn." Bei den Juden war die Formel שָׁלוֹם לָכֶם als Be[-]

igungsformel gewöhnlich, der man dann noch in der Regel ein
אַל־תִּ beifügte, 1 Mos. 43, 23. Richt. 6, 23. 19, 20. Dan.
19. Tob. 12, 17. Bei den spätern Juden, wie auch bei den
ibern und Syrern, wurde sie Grußformel, bei den Arabern und
rern auch Abschiedsformel. Im Rabbinischen heißt „begrüßen"
שָׁ נָתַן (Tr. Pirke Avoth., C. 4.), im Syrischen steht das entspre-
nde ܝܗܒܘ ܫܠܡܐ ܚܕ ܠܚܕ „sie gaben einander Frieden" (Af-
nani, bibl. or. T. I. p. 376.), für „sie nahmen von einander
chied." Auch im Arabischen heißt قال السلام „er sagte den
den," so viel als „er nahm Abschied." Da nun Christus sich dem
chiede nahete, so spielte er wohl eben auf die möglicherweise
n damals gangbare Abschiedsformel an, oder man mag auch sa-
er knüpft nur an die gewöhnliche Trostformel an. Auf alle
le ist nun die Formel bei Ihm nicht bloße Formel, so wenig als
χάρις κ. εἰρ. der ersten Christen; aber er bezeugt auch, daß er
) eine tiefere *εἰρήνη* meine, als welche die Welt kennt und an-
aschet. Er wünscht ihnen den Frieden, der aus dem eigenthüm-
en Verhältnisse zu seiner Person hervorgeht (Phil. 4, 7.), den
also auch würklich ertheilen werde. Auf diese specielle Gabe
risti bezieht sich dann auch das *εἰρήνη* im christl. Gruße. Vgl.
h 20, 19. So schließt sich dann jenes אַל־תִּירָא gut an.

V. 28. 29. Noch immer sieht der Heiland die Seinigen nie-
geschlagen. Er redet ihnen noch einmal in kindlicher Sprache
erinnert sie an die schon gegebene Verheißung (vgl. Anmerkung
V. 18.), und fügt — wie in der ganzen Rede, so auch hier, sich
ihren Vorstellungen herablassend — hinzu, daß desto weniger
ache zur Bekümmerniß sei, da er ja zu Gott sich erhebe, und
tt also ihr Schutz werde. Hätten sie schon vorher zu seiner schwa-
r, menschlichen Erscheinung ein solches kindliches Zutrauen ge-
t, um wie viel zuversichtlicher müßten sie werden, da er jetzt
gehe, um an der Allmacht des allmächtigen Gottes Theil zu neh-
n. Vgl. 16, 7. Wollte man, mit Außerachtlassung anderer
ellen, etwas gegen die höhere Würde Christi gerade aus dieser
elle ableiten, so würde man sehr verkehrt thun, denn nur der
rm, nicht der Sache nach, unterscheidet sich dieser Ausspruch
su von den häufigen, wo er seinen Hingang zum Vater als den
fang seiner Verherrlichung, seines Sitzens zur Rechten Gottes
stellt. Sein göttliches Seyn konnte nie einer Veränderung un-

letzten Reden, und so auch diese. Er ist aufgestanden vom M[illegible]
er will scheiden. Aber noch hält ihn die Liebe. Er bleibt be[i]
Seinigen, ob er gleich scheidet, das ist das Thema, welches er
Neue aufnimmt. — Da Christus überall die Gleichnisse, die er
braucht, von etwas in die Augen Fallendem entlehnt, so ist dies
bei diesem zu erwarten. Viele glauben, daß er diese Rede auf
Wege nach Gethsemane hielt, als er bei Weinbergen vorbei kam. [illegible]
ses indeß ist nicht wahrscheinlich, denn es ist nicht wohl anzun[ehmen],
daß er alle die feierlichen Worte bis zum achtzehnten Capitel, [illegible]
das hohepriesterliche Gebet, in der Unruhe des nächtlichen Sch[illegible]
gesprochen haben sollte. Vielleicht lag ein Weinberg vor den F[illegible]
des Speisesaals, vielleicht rankte ein Weinstock seine Reben [illegible]
die Fenster (Ps. 128, 3.), vielleicht hat auch Johannes [illegible]
Reden des Erlösers, welche dieses Gleichniß vorbereiteten, [illegible]
gelassen. Der Weinstock hatte übrigens auch schon den Prop[heten]
oftmals Gleichnisse hergegeben, Jer. 2, 21. Ez. 15. 19, 10. Ps. 8[illegible]
— Der Urheber des Reichs des Geistes ist auch der Urheber [des]
Reichs der Natur, beide Reiche entfalten sich nach denselben G[e]-
setzen; deshalb sind die Gleichnisse, die der Erlöser aus dem R[eiche]
der Natur entlehnt, nicht bloß Gleichnisse, die zur Verdeutlich[ung]
dienen, es sind innere Analogieen, und die Natur ist ein Zeug-
niß für das Reich des Geistes. Diese Wahrheit schwebte [illegible]
auch den allegorisirenden Kabbalisten (auch Swedenborg) [illegible]
die nicht im Princip, sondern nur in der Anwendung fehlten. [illegible]
Princip war: כָּל־מָה דִּי בְּאַרְעָא הָכִי נָמֵי בְּעִילָּא „Alles was im Er[d]-
reiche ist, ist auch im Himmelsreiche vorhanden." Sohar ad Ge[n.]
f. 91. c. 362. Wäre dem nicht so, so hätten jene Gleichnisse [illegible]
die Ueberzeugungskraft, welche sie für jedes unverdorbene Ge[müth]
mit sich führen. So will denn der Erlöser auch hier sagen, [illegible]
jenes Verhältniß, das zwischen dem Weinstocke und seinen Re[ben]
statt findet, ein Verhältniß ist, das am höchsten ausgeprägt sich [im]
Verhältnisse des Erlösers zu den an ihn Gläubigen offenbart. [illegible]
hier die Natur Zeugniß ist für die Thatsachen des Geistesreich[s],
so sind diese gleichsam Erfüllungen der Weissagungen der Nat[ur].
Vgl. über ἀληθινός zu 1, 9.: „Ich bin derjenige, in welchem s[ich]
das Verhältniß des Weinstocks zu den Reben am tiefsten offenbart."
Der Winzer des Weinstocks ist der himmlische Vater, der Urheber
aller Heilsanstalten, der Herr der Theokratie, der in den ander[n]

ewendeten Gleichnissen vom Weinberge der Herr des Weinberges eißt, Matth. 20, 1. 21, 28, 33. Γεωργός per synecd. für μπελουργός, in welcher Bedeutung es auch bei Profanscr. vorommt. — In V. 2. geht das Gleichniß und die verglichene Sache n einander. Αἴρειν „abschneiden.“ Καθαίρειν „beschneiden.“ Philo, de somn. p. 1116. ed. Fr.: τοῖς δένδρεσιν ἐπιφύονται λάσται περισσαὶ, μεγάλαι τῶν γνησίων λῶβαι, ἃς καθαίρουσι αὶ ἀποτέμνουσι προνοίᾳ τῶν ἀναγκαίων οἱ γεωργοῦντες. Die Anwendung ist nun: „Diejenigen, welche nur durch eine äußerliche Verbindung mit dem Gottessohne zusammenhängen, ohne hre innere Lebenskraft aus der Verbindung mit ihm zu ziehen, weren dereinst gänzlich von ihm getrennt, gleichwie jene Reben, die nur dem Anscheine nach mit dem Stocke verbunden sind, aber innerich nicht mit ihm zusammenhängen. Diejenigen dagegen, welche nnerlich mit dem Erlöser verbunden sind, haben noch immer einelne Auswüchse, in denen sein Geist nicht ist; diese Auswüchse chneidet dann der himmlische Vater aus, zwar auf schmerzhafte Weise, aber doch zum Gedeihen der Pflanze.“ Scholiast.: Ὁ Χριστός ἐστιν ἡ ῥίζα, καὶ ἄνευ τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως αὶ τῆς ἐξ αὐτοῦ δυνάμεως οὐδὲν οὐδεὶς δύναται ποιῆσαι. Ἐν ὁ πατὴρ οὐ γεωργεῖ, ὡς μὴ χρήσουσαν ἐπιμελείας· ἀλλὰ ὰ κλήματά εἰσι τοῦ Χριστοῦ, ὡς ἐνωθέντες αὐτῷ οἱ πιστοὶ ιὰ τῆς ἐνοικήσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ γεγονότες θείας φύσεως κοινωνοὶ, οἳ καὶ ἐπιμελείας τυγχάνουσι παρὰ τοῦ πατρός. Ὁ δὲ Χριστὸς ὡς ῥίζα συνέχει τοὺς πιστοὺς καὶ ζωογονεῖ διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Οὐ γὰρ ἀφ' ἑνὸς γέγονε προσώπου ἡ σωτηρία, ἀλλ' ἀπὸ τῆς θείας τριάδος. Eben dadurch nun, daß die Feindschaft und die Verfolgung der Welt gegen die Christen nur ihre Reinigung bewürken, so daß der Lebensgeist Christi sie kräftiger durchdringt, bewürkt die Feindschaft gegen den Gekreuzigten gerade das Gegentheil von dem, was sie beabsichtigte.

V. 3. Die Jünger hatten, durch die Aufnahme seines Wortes in ihr Inneres, wo es vorläufig als ein reiches Samenkorn verborgen lag, schon in einem gewissen Grade eine innere Verbindung mit ihrem Herrn, sie gehörten mithin zu den Reben, die nur noch beschnitten werden mußten (6, 68.). Die καθαρότης ist also hier keine absolute; Christus will die γνησιότης damit bezeichnen, bei welcher immer noch eine theilweise Reinigung nöthig bleibt, C. 13, 10.

V. 4—6. Das οὐδὲν V. 5., wie sonst πάντα (14, 26.), ist nicht absolut zu nehmen, sondern aus seinem Zusammenhange zu erklären „kein Werk des Glaubens und der Liebe, keine gute Handlung." Die Aoristen ἐβλήθη und ἐξηράνθη stehen, insofern ausgedrückt werden soll, daß im göttlichen Beschlusse die Handlung schon geschehen (Winer, Gramm. 3. A. 227.). Das βάλλουσιν εἰς πῦρ gehört zunächst dem Bilde an, das Unkraut wird verbrannt, dann aber weist es auch auf das höllische Feuer, das Symbol der jenseitigen Unseligkeit, hin, Matth. 13, 40. Hebr. 6, 8. Der Sinn des Ganzen: „Nur das Maaß, in welchem der Rebe Lebenssaft aus dem Weinstocke zieht, bestimmt das Maaß, in welchem er mit ihm zusammenhängt. Hört er gänzlich auf in der inneren Gemeinschaft mit ihm zu bleiben, so verdorrt er, bricht leicht ab, und wird dann ganz dürr, so daß er nur zum Verbrennen taugt. Eben so, wenn ein Gläubiger mehr und mehr aus der innerlichen Gemeinschaft mit dem Erlöser ausscheidet — wie sehr er auch eine äußerliche zu erhalten suche — so wird er gleichgültig, fällt ganz ab, verliert damit alles Leben und fällt der jenseitigen Unseligkeit anheim."

V. 7. Eine recht genaue innere Verbindung mit dem Erlöser bewirkt die Erhörung der Gebete seiner Jünger; denn sind sie recht mit ihm innerlich eins, so bitten sie ja auch wie er gebeten hat, das heißt aus seinem Geiste, nach dem Willen Gottes. Das letzte Ziel aller Gebete des Gläubigen ist: „Dein Reich komme, dein Wille geschehe." Gesetzt nun auch, daß sein Gebet um einen bestimmten Gegenstand nicht erfüllt werde, so geschieht das nur, um eben jenes vornehmste seiner Gebete zu erfüllen, das ja allen andern Bitten Seele seyn soll, und so kann man also sagen, jedes Gebet des Christen wird erfüllt. Vgl. die schönen Bemerkungen Aug., Conf. V. 8. Vgl. die Anm. zu 14, 13, 14. Dieselbe Verheißung unten V. 16. Muscul.: non sunt haec verba Domini separatim accipienda, sed *coniunctim cum praecedentibus*: si manseritis in me etc. Significat enim eos, qui in se manent, ita fore comparatos, ut a divina voluntate non dissentiant, nec aliud quaerant quam quod illi concordet. Luther: „Die Andern, die auf ihren Namen beten, so man sie frage, ob sie der Erhörung gewiß seien, so sagen sie: Ich habe gebetet, ob ich aber erhört sei, das weiß Gott allein. Was heißt das aber gebetet, wenn du nicht weißt, was Gott dazu sagt. Ein Christ aber opfert

im Gebet Gott auf den Namen Christi, und weiß, daß ihm nicht ersagt wird, was er gebeten. Und ob er nicht sogleich aus der Noth erlöst wird, weiß er doch, daß ihm Gott giebt sie zu überwinden. Welches heißt eben so viel, als wäre es von ihm genommen, denn eine überwundene Plage ist nicht mehr eine Plage."

V. 8. Nicht bloß für die Jünger ist jene innere Verbindung mit ihrem Heiland eine Quelle des Heils, Gott selbst wird dadurch verherrlicht. Das Kommen des Reichs Gottes in die Herzen der Menschen ist ja eben so sehr eine Verherrlichung (nämlich eine Manifestation) des Schöpfers als des Geschöpfes. Dieser Gedanke schließt sich genau an den vorhergehenden. Die Verbindung mit Christo bewürkt die Erfüllung des Gebets: Herr komm! Und wenn nun der Herr kommt, so bringt das Früchte. Schon die Alten waren verschiedener Meinung, ob hier von dem innern Wachsthum der Jünger im Geist, oder von der Verbreitung der Wahrheit und des Geistes nach außen die Rede sei. Theod. Herakleota: τὰ ἔθνη τὰ εἰς ἐπίγνωσιν θεοῦ εἰσερχόμενα διὰ τῆς ἀποστολικῆς χάριτος. So die meisten Neueren. Nonnus: πίστεως ἔμφρονα καρπόν. Will man zwischen beiden Beziehungen wählen, so liegt unstreitig die letztere näher wegen des γενήσεσθε ἐμοὶ μαθηταί, wie Euth. richtig bemerkt: δοξάζεσθαι ἤτοι χαίρειν τὸν πατέρα μου ἐν τελείᾳ μαθητείᾳ. Es hindert indessen nichts anzunehmen, daß der Erlöser an beides dachte, wie denn auch der Wachsthum im innern Christenleben den Eifer für die Ausbreitung des Reiches Christi nach außen weckt (V. 16.). — Der Aorist ἐδοξάσθη fällt hier auf; wäre es nicht wider den Sprachgebrauch des Joh. ἐν τούτῳ auf das Vorhergehende zu beziehn, so möchte man versucht seyn, mit Lampe u. A. dies hier zu thun, um den Aor. als Prät. nehmen zu können. Die Erklärung, welche Winer, 3. A. 228. giebt, befriedigt nicht. Allein man kann ihn als prophetische Sprachweise ansehn; der Erlöser sieht, was sich noch entwickeln wird, vor seinem Geist als gegenwärtig. Ἵνα nach dem Demonstr. schließt hier und in mehrern andern Stellen (V. 12.) den Begriff des Strebens mit in sich, Winer, 3. A. 282.

V. 9. 10. Es frägt sich, ob das ἀγάπη ἡ ἐμή in V. 9. und vielleicht auch das ἀγάπη μου V. 10. activ zu verstehen sei, von der Liebe Christi zu uns, oder passiv von seinem Geliebtwerden von uns. Man könnte (mit Nösselt u. A.) für das Letztere an-

führen C. 14, 23., und es entstünde ein passender Sinn: „Wie der Vater mich, und ich euch, nach diesem erhabenen Verhältniß der Liebe sollt ihr auch mich lieben, und in dieser Liebe beharren." Indeß würde diese passive Auffassung doch bei V. 10. unnatürlich seyn; auch ist bei Johannes der Ausdruck *μένειν ἐν Χριστῷ* sehr gewöhnlich. Der Sinn ist also: „So wie (sintemal) der himmlische Vater mich geliebt und vermöge dieser Liebe mir Gnadengaben verliehen hat, und so wie ich euch liebe und jene Gnadengaben des Vaters anbiete, so macht euch fortwährend für diese meine Liebe empfänglich und gebt euch ihr hin. Der Beweis davon wird seyn, wenn ihr meine Gebote in eure Gesinnung aufnehmt (über *τηρεῖν* s. zu 8, 51.). Auch ich bleibe nur dadurch in des Vaters Liebe, daß meine Gesinnung vollkommen mit seinem Willen übereinstimmt." Calvin: qui vulgo hic eum loqui putant de arcano patris amore, quo semper affectus fuit erga filium, extra rem philosophantur, quum potius Christi consilium fuerit quasi in sinum nostrum deponere certum divini amoris erga nos pignus. Nam in illum prorsus effusus fuit Dei amor, ut ab ipso in membra deflueret. Hoc titulo insignitus fuit, quod esset filius dilectus, in quo acquiescat patris voluntas. Itaque paternum erga nos omnes amorem in ipso non secus ac in speculo contemplari licet. — Melius illi qui *active* accipiunt amorem Christi. Nam amore, quo semel nos complexus est, vult perpetuo nos frui.

V. 11. *Χαρὰ ἡ ἐμή*, nach Kyrill, Erasmus, „die Freude, die ich habe, nämlich nicht an der Welt, sondern an himmlischen Dingen." Sollte dies der Sinn seyn, so müßte es auffallen, daß dieser geläufige Gedanke so undeutlich ausgedrückt wäre. Eher wäre (wegen 14, 28.) zulässig die Erklärung von Bengel, Semler, „die Freude, die ich jetzt bei meiner herannahenden Verherrlichung habe, welche bei euch auch eine Freude anzünden soll." August., Coccej., Lampe, Heumann, Kuinoel, Lücke nehmen *ἐμή* active, wie vorher *ἡ ἀγάπη μου*, sie verbinden dann mit *χαρά* das *ἐν ὑμῖν* (Luk. 10, 20.), und verstehen unter der *χαρὰ ὑμῶν* die Freude der Jünger am Herrn. „Ich habe dies zu euch gesprochen, damit, auch nach meinem Scheiden, ich durch die geistige Verbindung mit euch mich fortwährend eurer freuen könne, und ihr im beseligenden Gefühl dieser Gemeinschaft auch

mer lebendiger an mir euch erfreuet." Theoph., Euth. ver- hn ἐμή passive, so daß die χαρὰ ἡ ἐμή und die χαρὰ ὑμῶν, des die Freude der Jünger am Herrn ist. Es kann nicht dieser slegung, wie Maldonat u. A. thun, zum Vorwurf gemacht rden, daß die Rede dann tautologisch sei, denn πληροῦσθαι be- ichnet hier das Wachsen, den höhern Grad. Es würde dann ißen: „Ich habe euch dies verkündet, damit ihr fortdauernd, auch enn ich geschieden seyn werde, mit Freudigkeit mir zugethan blei- t, ja damit alsdann eure Freudigkeit vielmehr noch größer als ßt sei." Wir ziehn die Erklärung von Calvin, Marlor. vor, ß Christus die Freude ἐμή nenne, insofern er Urheber derselben , daß mithin die χαρὰ ἡ ἐμή dem Wesen nach mit der εἰρήνη ἐμή eins wäre, von der oben 14, 27. die Rede war. Dem We- n nach ist indeß die von Christo erweckte Freude, und der von ihm tgetheilte Friede auch der, dessen er selbst genießt, denn es ist ja Theilnahme an seinem Geiste. — Die Absicht dieser letzten Re- n des Erlösers ist, sie dahin zu führen, daß die innere Freudig- t und πληροφορία, welche die Jünger während seines irdi- en Wandels allezeit besessen hatten, jetzt bei seinem Hingange ht aufhören dürfe. Ja vielmehr werde sie noch stärker werden, bald der heilige Geist ihr Inneres beleben werde. So fassen wir ch χαρά in C. 17, 13., und dort ist es unstreitig die passendste ffassung.

V. 12. 13. Wie 13, 34, 35. giebt der Erlöser an, worin sich e Gebotserfüllung (V. 10.) zusammenfassen lasse. 1 Joh. 4, 21.

V. 14. 15. Mit der Gesinnung lockender Liebe nennt der Er- ser die Seinigen seine Freunde. Das Charakteristische des Freun- s ist, daß er ἐκ καρδίας des Freundes Willen erfüllt (Röm. 6, 17.): einerseits erweist der Andere ihm seine Freundschaft, indem er in Geheimniß vor ihm behält. Ein solches nahes, inniges Ver- ltniß zwischen der Menschheit und der Gottheit ist durch Christum getreten. Seitdem sind denen, die in Christum eingepflanzt d, seine Gebote nicht schwer (1 Joh. 5, 3.), und Gott läßt sie sein Herz sehen, und theilt ihnen die μυστήρια ἀποκεκρυμμένα τὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου mit. — Eine antistrophische Parallele det der Ausspruch von Xenophon, ep. ad Aeschinem (ap. tob., Sermones, sermo 78.): οἷοι δέ εἰσιν (οἱ θεοί), οὔτε ρεῖν ῥᾴδιον, οὔτε ζητεῖν θεμιτόν. οὐδὲ γὰρ δεσποτῶν φύ-

σιν ἢ πρᾶξιν δούλοις εἰδέναι πλέον ὑπηρεσίας προσήκ.- Οὐκέτι darf nicht als gleichbedeutend mit οὐκ angesehn wer[den]. Christus will sagen, daß sie erst nun, nachdem seine Reden an [die] Jünger zu Ende gehn, völlige Vertraute heißen können.

V. 16. Das Verhältniß des Erlösers zu den Jüngern ist [um] so mehr das einer beschämenden Liebe, denn die Freundschaft [und] Liebe ist von ihm ausgegangen (1 Joh. 3, 1.). Christus hat [zuerst] die Seinigen an sich gezogen, danach haben sie ihn erst lieben [kön]nen. Und der Beruf, zu dem er sie an sich zog (τιθέναι, die [alten] Ausleger = φυτεύειν, wenigstens findet eine Anspielung [dar]auf statt), war so erhaben! Ewigbleibende Frucht zu bringen! [Auch] hier, wie V. 8., sind schon die alten Ausleger uneins, ob [die] innerliche Frucht des Glaubens oder die des evangelischen Predigt[amts] gemeint sei. Für das letztere würde hier ὑπάγητε zu spre[chen] scheinen; man könnte es mit dem πορευθέντες Matth. 28, 19. [ver]gleichen, und speciell auf den apostolischen Beruf beziehen. [Wir] ziehen indeß vor, ὑπάγειν, wie es sonst vorkommt, Matth. 18, 15. 19, 21. 5, 24., als Ausmalung des Actes anzusehen, so daß [es] hier den allmähligen Verlauf des Wachsthums und Früchtebringens bezeichnete. Der Sache nach richtig Chrys., Theoph., Euth.: ἵνα ἐκτείνησθε αὐξανόμενοι. Das Früchtebringen möchte [sich] auch hier beide Beziehungen, die nach innen und die nach außen, vereinigen. Wie V. 8. das Fruchtbringen als Folge des [er]hörlichen Gebets, so wird hier dieses als Folge des geistigen Wachsthums dargestellt, und in der That findet hier ja eine Wech[sel]selwürkung statt, denn je mehr der Christ am innern Menschen wächst, desto mehr betet er im Sinne Christi, und je mehr dies, desto erhörlicher, vgl. Anm. zu 14, 13, 14. — Das zweite [ἵνα] kann dem ersten coordinirt oder subordinirt werden. Der Unterschied des Sinnes ist unbedeutend. Das erste thun die meisten alten Ausleger. Calv.: hoc membrum non additum fuit ex abrupto, ut multis videri possit. Nam quum docendi provincia longe superet hominum vires, accedunt innumeri Satanae insultus, qui nunquam sustineri possint nisi Dei virtute. Ergo ne deficiant animis apostoli, Christus eum optimo subsidio succurrit, ac si diceret, si plus vobis negotii quam ut pares sitis ad explendum munus vestrum, non deerit vobis pater meus. Nam hac lege constitui vos evangelii

tros, ut manum suam ad vos iuvandos extentam ha-
pater meus. Es scheint jedoch der nachlässigen johanneischen
:uctionsweise angemessener, das ἵνα zu subordiniren, zumal
ch bei der Verbindung mit ἔθηκα ein Zeugma angenommen
n müßte. Wir müssen zwar ἵνα „so daß" übersetzen, es hat
och den Begriff des Strebens in sich „ich habe euch zu jenem
nen Berufe auserwählt, damit ihr ihn herrlich verwaltet,
uf diese Weise in ein so inniges Verhältniß zu meinem Vater
:n möget, daß er euch stets mit seinem Beistande unterstützt."
zu V. 7.

3. 17—21. Der Erlöser hatte den Seinigen zu ihrem Be-
as Gebet als Waffe und Kräftigungsmittel angewiesen. Dieses
ihn auf den Gedanken an den Widerstand, den sie, welche
ue, der sündlichen Natur des Menschen verhaßte Lehre fort-
en sollten, unter den Menschen erfahren würden. Vor allem
ı ermahnt er sie daher noch einmal, unter einander durch die
verbunden zu bleiben. Ammon.: ὡς μελλόντων μισεῖσθαι
πάντων, παραγγέλλει αὐτοῖς ἀγαπᾷν ἀλλήλους. Bei die-
ıffassung bezieht sich, der joh. Ausdrucksweise gemäß, das
nstrat. ταῦτα auf das Nachfolgende und nicht auf das Vor-
ende. Auffallend ist der Plur. ταῦτα statt τοῦτο. Indeß
bei den Classikern findet sich ein solcher Gebrauch des Plur.
emonstrativs für den Sing., obwohl freilich nicht in Bezie-
ıuf eine Handlung. Plato, de leg. l. III. p. 678. (Bip. 110.)
ı τί που καὶ περιγεγονὸς ἦν ὄργανον ἐν ὄρεσι, ταῦτα μὲν
κατατριβέντα ἠφάνιστο. S. Heindorf zu Sophistes,
l. und Jakobs zu Achilles Tatius, p. 524. — Nur das
ich Verwandte zieht sich an. Euth.: χαίρει γὰρ τῷ ὁμοίῳ
:οιον, 1 Joh. 4, 5. Da nun die Jünger Christi mit ihrer
ıung aus der innerlichen Verwandtschaft mit der Welt heraus-
, so kann die Welt sich nicht zu ihnen hingezogen fühlen.
ıch mehr, da auch der ungöttlich gesinnte Mensch sich nicht
aus der Gemeinschaft mit Gott losreißen kann, da ihm, so
das wahrhaft Göttliche vor sich erblickt, die innere Stimme
ıd vorhält, daß dieses gerade auch seine Bestimmung sei, so
:r auch den, welcher die göttliche Offenbarung sich zur Norm
Lebens gemacht hat, weil er eben durch dessen Erscheinung
lbst gestraft, gedemüthigt fühlt (Joh. 3, 19—21.). Er würde
cht, da er die Anerkennung, daß der praktische Christ in seiner

Vollendung wahrhaft edel und eine schöne Erscheinung ist, nicht ganz unterdrücken kann, ihn stehn lassen, vielleicht auch loben, wenn dieser sein Christenthum nur für etwas Individuelles ausgibt, gleichsam für eine Naturgabe. Da dieser aber nach der göttlichen Offenbarung urtheilen muß, daß Jeder, der sich nur nicht selbst dagegen verschließt, dazu gelangen kann, so liegt hierin etwas für den Weltmenschen Demüthigendes, was ihn erbittert. Auch würde man sich kaum den Haß, den die vornehmen Juden gegen die göttliche Erscheinung des Erlösers hatten, erklären können, wenn man nicht das Strafende, Demüthigende berücksichtigte, was in der Erscheinung dieses Heiligen unter ihnen für sie lag (vgl. C. 7, 7. und über κόσμος die Anm. zu 1, 10. Hier tritt recht eigentlich der Sinn des Wortes κόσμος hervor: „die Masse der Menschen" im Gegensatze zu den ἐκλεκτοῖς). — Das Sprüchwort, auf welches sich Christus V. 20. beruft, kam auch 13, 16., nur in einer andern Anwendung, vor. Auch sonst wandte es der Erlöser an, Matth. 10, 24. Das εἰ τὸν λόγον μου ἐτήρ. ist negativ zu nehmen „in wiefern sie meine Lehre angenommen haben, sie haben es ebenso wenig gethan." S. über εἰ mit dem Indic. zu 13, 14. Calv.: ubi de personis locutus est, mentionem etiam doctrinae facit. Nihil nempe pios magis conturbat, quam dum doctrinam, quae Dei est, superbe ab hominibus contemni vident. Est enim portentum horribile, cuius aspectus etiam fortissimum quodque pectus labefactare posset; sed dum alia ex parte succurrit ipsum Dei filium non minus contumaciae expertum esse, non est quod miremur doctrinam Dei tam parum habere inter homines reverentiae. — Ueber ὄνομα s. zu C. 1, 12. und 15, 7. Wer nicht in der Erscheinung des Erlösers Gott selbst erkennt, der kann ihn auch nicht in den Jüngern des Erlösers anerkennen.

V. 22. Das οὐκ εἶχον ist hier eben so wenig als 9, 41. absolut zu nehmen. Der Erlöser spricht hier wie dort von der ἁμαρτία seiner Verwerfung. Vgl. 16, 9. Zwar läßt der ungöttlich gesinnte Mensch, wenn ihm eine göttliche Erscheinung vorgeführt wird, das Bewußtseyn ihrer Majestät niemals zur Anerkennung sich ausbilden, denn die Lust zum Ungöttlichen bewürkt Unglauben und geistige Blindheit, aber er kann sich doch nie ganz jener Anerkennung entschlagen, mithin ist es immer bis zu einem gewissen Grade ein Sündigen gegen das bessere Wissen.

V. 23—25. Die Schuld ist um so größer, denn der Haß gegen mich, der ich in meiner ganzen Erscheinung die unsichtbare Gottheit darstelle, ist ein Haß des Unsichtbaren selbst. Die ἔργα umfassen auch hier die ganze Würksamkeit Jesu, vgl. Matth. 11, 21 — 24. Die Anführung ist hier aufzufassen wie 2, 17. Die Stelle ist aus Ps. 69, 5. oder 35, 19.

V. 26. 27. Den Zusammenhang giebt Euth. an: ἵνα δὲ μὴ εἴπωσιν οἱ ἀπόστολοι· εἰ δὲ ἐδίωξαν καὶ τὸν λόγον σου οὐκ ἐτήρησαν, εἰ τοιαῦτα διδαχθέντες καὶ τοιαῦτα ἑωρακότες οὐδὲν ἀπώναντο, εἰ δὲ καὶ τὸν πατέρα σου μεμισήκασι, μέλλουσι δὲ καὶ εἰς ἡμᾶς τὰ ὅμοια ἐνδείξασθαι, τίνος ἕνεκεν εἰς τοιούτους ἀποστέλλεις ἡμᾶς; ἐπάγει παραμυθίαν, λέγων ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον συνεργήσει αὐτοῖς. Es liegt auch in diesen Worten, in dem Gegensatz zum Vorhergehenden, ein Hinweis darauf, daß die Würkungen der apostolischen Thätigkeit umfassender seyn würden, als die Christi selbst. Vgl. 14, 12. — Der Geist, welcher die ἀλήθεια mittheilt (s. 14, 17.), wird von Christo zeugen, auf die mannichfachste Weise, durch den Charakter der Jünger, welcher durch jenen Geist gehoben, himmlisch werden wird, durch die göttliche Weisheit, in der sie das Evangelium predigen werden, durch Wunderkraft u. s. w. Neben diesem göttlichen Zeugnisse werden aber auch die Jünger als menschliche wahrheitsliebende Zeugen auftreten, und schon als solche die Wahrheit Christi bestätigen. Sie sind ἀπ' ἀρχῆς d. i. von Anfang seiner Würksamkeit an bei ihm gewesen, wie ἐξ ἀρχῆς 6, 64. 16, 4. und τὴν ἀρχὴν 8, 25. Der Erlöser stellt hier gleichsam den Geistesbeweis des Evangel. und den historischen neben einander. — Der Vater ist der Grund des Geistes, er geht von ihm aus, der Sohn schickt ihn, denn nur durch die Vermittelung des verherrlichten Christus gelangt er an die Menschen.

Capitel XVI.

V. 1. Verkündigt der Erlöser in Voraus, was seinen Jüngern bevorsteht, so ist das ein sicheres Zeichen, daß es Gottes Plane nicht hindern kann, so tritt es nicht wie ein unglücklicher Zufall in die Welt ein. Vgl. 13, 19. 14, 29. — Das Perf. begreift das Präs. mit in sich, der Erlöser fährt fort über den Gegenstand zu reden.

V. 2. 3. Ueber ἀποσυνάγωγος s. zu 9, 22. Das ἀλλά [illegible] auch wie imo gebraucht. Vgl. Apg. 19, 2. 1 Kor. 3, 2. 4, 3. 2 [illegible] 7, 11. Phil. 3, 8. Der Syrer setzt bloß „und" dafür, [illegible] richtig imo. — Λατρεία, gleich עֲבוֹדָה, heißt eigentlich jeder [illegible] dienst, daher könnte man hier mit der Vulg. übersetzen: ut [illegible] tretur obsequium se praestare. Ammon.: λατρείας [illegible] λοῦς δύναμιν εἶναι νομίζουσι τὸ σφάξαι ὑμᾶς. Allein zu [illegible] Bedeutung paßt das Zeitwort προσφέρειν nicht, an dessen [illegible] man vielmehr ποιεῖν oder φυλάσσειν erwarten würde. Da [illegible] λατρεία der alttestamentlichen Theokraten vornehmlich in [illegible] bestand, so heißt λατρεύειν auch geradezu „opfern," LXX. 2 [illegible] 3, 12. 4, 23., und diese Bedeutung hat wahrscheinlich an dieser [illegible] auch das Hauptwort. So nehmen es der Syrer, Aethio[illegible] Araber u. A. Die Juden lehrten (Jalkut Schimeoni in P[illegible] f. 245. col. 3.): כָּל־הַשּׁוֹפֵךְ דָּמָן שֶׁל רְשָׁעִים כְּאִילוּ הִקְרִיב קָרְבָּן „[illegible] der Gottlosen Blut vergießt, ist als ob er ein Opfer brächte."

V. 4. Den verschwiegenen Gegensatz, den das ἀλλά [illegible] bezeichnet Calvin: repetit non esse hanc umbratilem philosophiam, sed quae ad praxin et usum aptanda sit. — So lange der Erlöser mit den Jüngern war, und so lange diese [illegible] nicht den neuen Geist empfangen hatten, traf der Haß der [illegible] nur ihn selbst (Chrys.: ἐν ἀσφαλείᾳ ἦτε καὶ ἐξὸν ἦν ἐρωτ[illegible] ὅτε ἐβούλεσθε, καὶ ἐπ' ἐμὲ ὁ πόλεμος ἅπας ἀνεῤῥιπίζετο); des[illegible] halb verkündigte er ihnen auch nicht früher ihre bevorstehenden Leiden. Man hat nun gemeint, daß dieser Ausspruch Christi nicht vereinbar sei mit Matth. 5, 10. 10, 16 ff., indem nach diesen Stellen schon früher vom Erlöser die Leiden seiner Jünger voraus verkündet wur[illegible] den. Allein Matth. 5, 10. ist ganz allgemein, und Matth. 10, 16 f. ist wahrscheinlich in einen andern Zeitraum zu setzen, als in wel[illegible] chem Matthäus es anführt, nämlich in die Zeit vor dem To[illegible] Christi, wo Matthäus Christum ähnliche Aussprüche thun läßt, Matth. 24, 9. Luk. 21, 12—18. Ἐξ ἀρχῆς wie 6, 64.

V. 5. 6. Der Erlöser hatte nun längere Zeit zu den Seini[illegible] gen gesprochen. Er hätte gern auch von ihnen irgend ein Wort der Entgegnung gehört, um, wie er oft pflegte, daran neue Be[illegible] lehrungen anzuschließen. Er sieht aber die geliebten Jünger stumm um sich her stehn, nur dem reinen Gefühle des Schmerzes hin[illegible] gegeben. Er will sie nun aufmuntern zu reden. Und zwar, da

er Trostlosigkeit hingegeben sieht, welche daraus hervorgeht, noch immer nicht den tiefen Sinn seines Hingangs zum Va- ißt haben, fordert er sie zunächst auf, hierüber zu sprechen, herrliche Wahrheit sich mehr Einsicht zu verschaffen. Dar- gt, daß das ἐρωτᾷν hier die weitere Erkundigung bezeich- d diese Worte Christi nicht den obigen Erzählungen von den Petri (13, 36.) und des Thomas (14, 5.) widersprechen. : audito meo discessu expavescitis, neque reputatis, cedam aut in quem finem.

7. Da die Jünger einzig und allein in den Gedanken an liches Scheiden verloren sind, führt er ihnen nochmals die Folgen, welche sein Scheiden haben würde, in ihrem gan- fange zu Gemüthe — bis V. 12., und zwar knüpft er, was r von der Würksamkeit des Paraklets sagt, zunächst an die egangenen Erklärungen über den Widerstand des κόσμος. quasi diceret, si alimenta tenera, quibus vos alui, non xero, solidum cibum non esurietis. Si carni carnali- seritis, capaces spiritus non eritis.

8—11. Ἐλέγχειν umfaßt die verwandten Begriffe des Ue- ens, Tadelns, Belehrens. Die drei Gegenstände, über wel- Würkung des Geistes (vgl. zu 15, 26, 27.) eine rügende Be- geben wird, werden V. 9—11. angegeben. Das ὅτι nimmt 1 besten αἰτιολογικῶς „insofern als, denn," obwohl es auch ; „daß nämlich" stehn könnte. Worin die ἁμαρτία bestehe, . Der Geist wird ihnen die unverläugbare Ueberzeugung gen, daß sie an mich hätten glauben sollen, daß nur die Ver- gegen das Göttliche Grund ihres Unglaubens ist (15, 22.).— riger ist die Erklärung der Bedeutung der δικαιοσύνη. Man schiedene Subjecte ergänzt: 1) τῶν ἀποστόλων. So Aug.: ır mundus de iustitia eorum qui credunt. Arguitur ıs de peccato quidem suo, de iustitia vero aliena, sic- uuntur de lumine tenebrae. 2) τοῦ θεοῦ. So Gro- Semler. Grot.: „weil Gott mir, dem unschuldig Ver- den Zugang in den Himmel gestattet." 3) τοῦ κόσμου. hard: de iustitia, quam non ordinat (mundus), dum ıon Deo dat. Andere haben δικαιοσύνη absolut genom- In diesem Falle verdient die meiste Beachtung die weit ver- Auffassung, daß δικαιοσύνη im paulinischen Sinne zu neh-

men sei, und die wahre Art und Weise der Rechtfertigung vor Gott bezeichne. So Erasm. (der indeß, wie immer, nicht von dem Gegensatz von Gesetz und Gnade redet, sondern von dem des Ceremonialdienstes und der geistigen Religionsverfassung), Luth. Mel., Calv., Lampe, Storr u. A. Calv.: dicit iudicium spiritus a demonstratione peccati incipere; hoc enim spiritualis doctrinae exordium est, homines in peccato genitos nihil in se habere nisi peccati materiam, quasi dicat: spiritus quum venerit, ostendet ac convincet extra me regnare in mundo peccatum. Proinde hic nominatur infidelitas, quae nos separat a Christo atque ita facit, ut nihil praeter peccatum nobis relinquatur. Porro dicit mundum arguendum de iustitia: neque enim iustitiam esurient ac sitient homines, imo cum fastidio respuent quicquid de ea dicitur, nisi tacti fuerint sensu peccati. Proprium quidem est *legis* munus conscientias vocare ad Dei iudicium, et terrore vulnerare, sed rite *evangelium* praedicari nequit, quin a peccato in iustitiam et a morte in vitam deducat. Mel.: hanc ipsam rationis humanae opinionem accusaturum esse spiritum affirmat, quae fingit homines esse iustos, i. e. habentes remissionem peccatorum propter propria honesta exercitia et virtutes. V. 10. wird dann den Sinn erhalten: „denn ich werde nach meinem versöhnenden Tode mich siegreich zu meinem Vater erheben, und durch meinen Hingang auch den Gläubigen den Weg zum Reiche Gottes bahnen." Diese Erklärung ist nun auch gar nicht unzulässig. *Δικαιοσύνη* wäre dann ganz in dem Sinne genommen, in welchem es bei Paulus so oft vorkommt, und der Zusammenhang mit dem *ἐλέγχειν περὶ ἁμαρτίας* wäre annehmlich. Auch kann man nicht einwenden, daß Christus ja nicht von seinem Tode als Ursache der Gerechtigkeit spreche, sondern von seiner Verherrlichung. Denn insofern die Verherrlichung erst nach einem siegreichen Tode möglich war (Joh. 8, 28.), wird ja von Paulus auch der Auferstehung ein erlösendes Element beigelegt, Röm. 4, 25. (wozu s. meinen Comm.). Indessen muß doch zuerst auffallen, daß das Wort *δικαιοσύνη* in dieser Bedeutung bei Johannes nicht vorkommt. Sie ist dem Apostel Paulus eigenthümlich, und steht bei diesem in genauer Verbindung mit einem ganzen Kreise von Ausdrücken (Storr, de voce *δίκαιος* et cognatis, Opusc.

— II.). Johannes in seinem Briefe gebraucht das Wort δικαιοσύνη in dem Sinne von „Unsträflichkeit, Heiligkeit der Gesinnung," wie den Ausdruck δίκαιος von Christo selbst in Beziehung auf δικαιοσύνη der Gläubigen, insofern er den Gläubigen das innere Lebenselement einer heiligen Gesinnung mittheilt. Da dieses stehende johanneische Sprachgebrauch ist, so entsteht die Anforderung an uns, wenn es möglich ist, auch in dieser Stelle ihn festzuhalten. Nun werden wir auch von einer andern Seite aus darauf geführt, δικαιοσύνη nicht absolut zu nehmen, sondern τοῦ Χριστοῦ dazu zu ergänzen. Es scheint nämlich, daß Christus in den Erklärungen V. 9—11. selbst die Genitive angiebt, welche zu V. 8. zu ergänzen sind, zu ἁμαρτία nämlich τοῦ κόσμου, ὁ ἄρχων κ. τ. λ. zu κρίσις, und dann auch ἐμοῦ zu δικαιοσύνη. Dann bezeichnet δικαιοσύνη ganz wie in dem Briefe Johannis „die Heiligkeit, Unsträflichkeit." Christus will sagen: „dann wird die Welt aus den großen Würkungen des neuen christlichen Lebensprincips nach innen und nach außen erkennen, daß ich heilig war, und schuldlos hingeopfert wurde, denn ich erhebe mich nach meinem Tode zu meinem Vater, und ihr erblickt mich hinfort nicht mehr leiblich, sondern werdet die Würkungen meiner Allmacht inne werden." (Wenn der Erlöser aus seinem Hingange zum Vater den größten Beweis für seine Göttlichkeit ableitet, so erinnere man sich an die Zerstörung der altteſt. Theokratie und die wunderbare Gründung und Ausbreitung der christlichen Kirche, welche dem mächtigen Walten des verherrlichten Erlösers zugeschrieben werden muß, und gewiß auf viele eine große Ueberzeugungskraft ausübte. Lessing in seiner Duplik: „Der Abgang der Augenzeugen wird uns durch etwas ersetzt, was die Augenzeugen nicht haben konnten. Sie hatten nur den Grund vor sich. Und wir, wir haben dieses große Gebäude selbst aufgeführt vor uns.") So besonders Chrys., Theoph., Euth., Beza, Lücke, auch Bengel, Morus, Tittm.; Euth.: δικαίου γὰρ γνώρισμα τὸ πορεύεσθαι πρὸς τὸν θεὸν καὶ συνεῖναι αὐτῷ ἀεί. Diese Erklärung rechtfertigt sich auch durch 1 Tim. 3, 16. ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι. Röm. 1, 4. Apg. 2, 22—36. 3, 14. 26. Hebr. 7, 26. — Was nun endlich die κρίσις V. 11. betrifft, so können wir uns nicht wohl irgend ein anderes Subject hinzudenken, als das, welches Christus selbst in dem Zusatze ausdrückt, nämlich ἄρχων κ. τ.

Darauf führt uns auch die ganz analoge Stelle C. 12, 31., vgl. d. Anm. Christus will hier sagen: „wenn das göttliche Princip des über meine Anhänger zu verbreitenden Geistes so außerordentliche Würkungen in der Menschheit hervorbringen wird, so wird man erkennen müssen, daß die Gewalt des mir in den ungöttlichen Gesinnungen der Menschen entgegenwürkenden bösen Geistes gebrochen sei." So wie nach der Darstellung des Erlösers durch die Erscheinung seiner Offenbarung in der Menschheit sofort ein innerliches Gericht über die Menschen beginnt (C. 3, 18.), von dem das Weltgericht nur die äußerliche Manifestation ist, so tritt auch eben so ein innerliches Gericht über den bösen Geist ein, und endigt sich mit der äußerlichen Darstellung seiner Verwerfung beim Weltgericht (Offb. 20, 14. 1 Kor. 15, 26.).

V. 12—14. Die großen Wahrheiten, die der Erlöser so eben ausgesprochen, umfassen den Grund der christlichen Offenbarung. Diesen den Jüngern zu klarer Anschauung zu bringen, sie zur Einsicht zu leiten, wie groß die Folgen des Unglaubens an ihn seien, welches die Bedeutung seiner Sündlosigkeit, auf welche Weise die Kraft des Satansreiches durch seine Erscheinung in der Menschheit gebrochen sei — dies alles vermögen sie noch nicht mit klarem Bewußtseyn aufzufassen. Mel.: harum rerum cognitio, videlicet, quantae res sint peccatum et ira Dei, et haec victima Dei, filius Dei, et quanta gloria sit regnantis Christi, quanta potestas diaboli, qualia certamina Christi et diaboli, immensa est. Sie haben an seiner *ἀλήθεια* schon Theil, aber das Samenkorn liegt unentwickelt im Schooße ihres Geistes (13, 10. 15, 3.), sie haben noch nicht *πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν*, denn es fehlt ihnen das Bewußtseyn dessen, was dunkel in ihnen liegt. *Βαστάζειν* „fähig zur Auffassung von etwas seyn," vgl. Bretschneider s. h. v. Diese neuen Entwickelungen in der Erkenntniß der Jünger werden aber keine fremdartige Zuthat seyn, aus dem Geiste Christi selbst wird sich dieses Neue entfalten. So darf also z. B. nicht behauptet werden, daß die Versöhnung, wie sie Petrus, Johannes, Paulus lehren, eine fremdartige Zuthat sei. Sie war ja in der That auch schon so häufig von Christo ausgesprochen worden, nur daß ihnen die Bedeutung der Worte nicht zum Bewußtseyn kam (Joh. 3, 14—16. 6, 51. 10, 17. 12, 24, 31, 32. 17, 19, 20. Matth. 20, 28. 26, 28. Mark. 10, 45.). — Manche Erklärer beziehen das, was

Geist die Jünger lehren soll und was sie jetzt noch nicht tragen
en, auf die zukünftigen Leiden, oder doch überhaupt auf das
nftige, so Kypke, Rosenm. u. A. Allein von der Zukunft
t ja erst das καὶ τὰ ἐρχ., welches Erasm. richtig so an-
ßt: nec solum aperiet vobis omnem veritatem de rebus
teritis, verum etiam, quoties res postulabit, quae post
ra sunt, praedicet vobis. Es heißt ja ausdrücklich, der Geist
e sie εἰς πᾶσαν τὴν ἀλ. leiten. Dies darf nun freilich nicht
Luth. übersetzt werden „alle Wahrheit" (richtiger übersetzt er
k. 5, 33.), es ist „die ganze Offenbarungslehre Christi;" tref-
de Wette „die volle Wahrheit." Es bezeichnet mithin den
mten Inhalt des christlichen κήρυγμα.

V. 16. Der Erlöser fährt in demselben Gegenstande fort. Er
von ihnen genommen werden, aber nur um bald auf eine an-
noch vollkommmere Art wieder bei ihnen zu seyn. — Μικρόν
ιάστημά ἐστι, καί, wie im Hebr. ו מְעַט, das καί bezeichnet den
satz. Aehnlich ist 14, 19. So wie nun dort die meisten Aus-
unter dem θεωρεῖν das leibliche Wiedersehn nach der Aufer-
ng verstehn, so und noch viel mehr dringen sie darauf, daß
es sich hier auf das leibliche Wiedersehn des auferstandenen
stus beziehe, wobei dann Viele das zweite μικρόν in der Be-
ung von κατὰ μικρόν „auf eine kleine Zeit" nehmen. Sie
en dafür insbesondere das πάλιν ὄψομαι ὑμᾶς V. 22. anfüh-
welches kaum anders als von einem leiblichen Sehen verstan-
werden könne. Anders Luther, Calvin, Bucer, Lampe,
ke u. e. A., welche auch hier das Sehen von der geistigen Ge-
schaft mit Christo verstehen. Dies ist auch gewiß die richtige
ärung. Zunächst spricht für sie, daß schon C. 14, 19. mehrere
tige Gründe uns zu derselben Auffassung des dort gebrauchten
ρεῖν bestimmen. Sodann bemerkt schon Calvin, daß ja die
heißung eines Wiedersehens κατὰ μικρόν, auf kurze Zeit, für
Betrübten nichts Tröstliches haben konnte. Christus spricht ja
22. von einer Freude, die ihnen nicht mehr entrissen werden
. Was aber das Wichtigste ist, so ist ja die Hauptsache, auf
he es dem Erlöser offenbar in diesen letzten Ermahnungen an-
nt, auf die Würkungen seines Geistes hinzuweisen, und auf
für immer durch diesen mit ihm selbst zu bewirkende Vereini-
. An diese Idee, welche durch das Vorhergehende überall hin-

[illegible]

V. 17—22. Die Jünger sahen noch immer nicht ga[illegible]
hohen Aussprüche, die allerdings, so lange nicht der Geist [illegible]
leuchtend das Innere durchdrungen hatte, ihnen unverständ[illegible]
mußten. Als sie sich nun über den Sinn jenes Ausspruchs [illegible]
unter einander besprochen, kommt der Erlöser ihnen zuvor, [illegible]
giebt wiederum die ihnen schwer eingängliche Wahrheit mit [illegible]
lichen doppelten Belehrung. — Schon die Propheten hatten
Regenerationen der äußern Theokratie, Läuterungsperioden,
nen ein verherrlichter Zustand hervorging, mit den Schmerzen
nes Weibes verglichen, Hos. 13, 13. 2 Kg. 19, 3. Jes. 66, 7. 8.
ist hier gleich mit ὠδίνειν, indem es den Moment bezeichnet,
Geburt erst zu Stande kommen soll. Ὥρα, wie καιρός, „die
bestimmte Zeit.“ So ist für die Apostel die Zeit der Leiden
Todes ihres Herrn, wie für diesen, so auch für sie eine Geburts[illegible]
in welcher sie Schmerz empfinden, Matth. 9, 15. Aber aus [illegible]
den geht der Gottmensch verherrlicht hervor, die Schuld der [illegible]
heit ist getilgt, das große Werk der Erlösung ist vollendet. Un[illegible]
beginnt auch für die Jünger die Zeit der neuen Geburt, de[illegible]
Daseyns. Ihr geistiges Auge wird durch den zum Vater sich E[illegible]
den, Verherrlichten geöffnet, sie schauen ihn unwandelbar dur[illegible]
im Innern aufgethanen Sinn, sein Tod dünkt ihnen nicht m[illegible]
trauriges Ereigniß, sie freuen sich ohne Aufhören. Chrys.: [illegible]

ὅτι διὰ λύπης τοσαύτης ἐπὶ τὰ συμφέροντα ὑμᾶς ἄγω·
, ἡ μήτηρ, ἐπὶ τὸ γίνεσθαι μήτηρ, οὕτως ἔρχεται διὰ
4ἰνίττεται δὲ ἐνταῦθα καὶ μυστικόν τὸ, ἔλυσεν αὐτὸς τοῦ
) τὰς ὠδῖνας. Καὶ οὐκ εἶπε τὸ, παρελεύσεται θλῖψις μό-
,' οὐδὲ μέμνηται αὐτῆς, τοσαύτη ἡ διαδεχομένη χαρά. —
n Bleiben dieser Freude redet Christus im Gegensatze zu
:übergehen der Freude an seiner leiblichen Gegenwart.
23. 24. Die jetzigen Fragen der Jünger hatten ihre Rath-
Verlegenheit und Trägheit des Herzens offenbart. Wenn
ristus wiederkommen wird im Geist, werden sie den Quell
ıntniß der ἀλήθεια in sich selbst haben. Mehrern Auslegern
deß, wenn der erste Theil des Verses so genommen würde,
e sich nicht passend anzuschließen. Euth., Grot., Schöttg.
ollen daher ἐρωτᾷν im Sinne des שָׁאַל in der Bedeutung
nehmen, „ihr werdet mich nicht leiblich um etwas bit-
)ern..." Allein das Wort, welches so den Gegensatz bil-
villkührlich in den Text getragen. Auch bei obiger Auffas-
ließt sich der Nachsatz recht wohl an. Man muß sich nur
et als Mittel denken, in schwierigen Fällen von Gott Auf-
ı erhalten, vgl. d. Anm. zu 14, 13, 14. Das Bitten im
Jesu wird als besonderer Grund der Erhörlichkeit der Ge-
egeben. Wie dieses in der Natur der Sache liegt, ergiebt
der richtigen Auffassung des ἐν ὀνόματί μου, vgl. Anm.
2, 14. Die Aussicht in die Zukunft schließt wieder mit der
ıng ungetrübter Freude, wie diese Verheißung den Jüngern
gegenwärtigen Stimmung so sehr Bedürfniß war (V. 33.
1.).
25—28. Ueber παροιμία s. zu 10, 6. Maschals, bildliche
)aren die bisherigen nicht gewesen, aber wohl so räthselhaft
liche, weil den Jüngern, ehe sie den Geist zum Lehrer hat-
Verständniß abging. Das παῤῥησία, welches Christus
παροιμίαις entgegensetzt, ist die „volle Wahrheit," die er
)erheißt. — V. 26. 27. als Ausdruck jener Herablassung
chwachen kindlichen Gemüthern anzusehen, welche sich durch
ten Reden überhaupt hinzieht. Anderwärts sagt der Erlö-
er den Vater bitten werde (14, 16.), und das ganze hohe-
che Gebet ist Fürbitte. Beides hat seine Wahrheit. Chri-
ucht nicht zu vermitteln, der Vater liebt sie, weil sie den

Sohn lieben; der Sohn ist aber der ewige Fürsprecher und Ver-
mittler, indem nur durch die Liebe zum Sohne die Gläubigen Gott
angenehm werden.

V. 29. 30. Sehr anschaulich stellt sich uns in dieser Antwort
der Jünger ihr damaliger geistiger Zustand dar, ein gewisses dunk-
les Gefühl von dem, was Christus sagt, und die Ahnung seiner hö-
hern Würde ist bei ihnen vorhanden, auch die größte kindliche Be-
reitwilligkeit alles anzuerkennen, was er von sich aussagt, aber der
reflectirende Verstand greift fehl, hält sich an Unwesentliches. Daß
Jesus ihnen selbst sagt, daß er für sie dunkel rede, fühlen sie,
wollen ihn aber doch gern verstehen, sie greifen daher irgend etwas
heraus, was sie gerade aufgefaßt haben und als Grund ihres Glau-
bens meinen nennen zu können. Das ἔρχεσθαι ἀπὸ θεοῦ ist ihnen
verständlich, in ihrem Herzen tragen sie die Gewißheit davon aus
dem Totaleindruck, den sie von ihm empfangen hatten (6, 68, 69);
daß Jesus ihnen unerwarteterweise selbst ausspricht, was sie längst
fühlen, daß seine Worte räthselhaft für sie seien, gilt ihnen als ein
neues Unterpfand. Diesen Umstand führen sie daher als Bestäti-
gung jenes Glaubens an.

V. 31. 32. Die immer eilender heranwandelnde Stunde der
Leiden, deren erdrückende Würkungen auf die Seinigen dem Erlöser
vor Augen stehn, veranlassen ihn zu diesen wehmuthsvollen Wor-
ten. — Bei πιστ. können wir uns ein Fragezeichen denken, wie die
ältern lateinischen Ausgaben haben „Glaubt ihr jetzt würklich?"
Allein es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß die Jünger in jenem Au-
genblicke in der That glaubten; überdies führt auch der Gegensatz
des ἄρτι darauf, diese Worte bejahend zu nehmen „jetzt glaubt
ihr." — Ἔρχεται, das Präsens bezeichnet das ganz nahe Bevor-
stehende (s. zu C. 1, 9.); Jesus fügt mit einem correctiven καὶ
(C. 5, 25.) das ἐλήλυθεν hinzu, da schon in wenigen Momenten,
was die Jünger wohl noch nicht ahneten, jene Zeit der Prüfung
kommen sollte. Als die bewaffnete Schaar den Erlöser fortführte,
zerstreuen sich alle Jünger (Matth. 26, 56.). — Wie steht dem
Göttlichen die ganze Zukunft bis in das Einzelnste vor seinem pro-
phetischen Blicke! — Τὰ ἴδια sc. οἰκήματα, die Lxx. Esth. 5, 10
übersetzt so das hebräische בֵּיתוֹ. Vatabl.: in locum, in quo
tutum quisque existimabit. Christus verliert sich im Vorgefühl
jener großen Seelenangst, die ihn da ergreifen wird, und setzt, wie

inem eigenen Troste, hinzu: „dann werde ich nur die Gemein-
: mit Gott haben." Calvin: haec quisquis probe medi-
habebit, vel toto mundo nutante firmus consistet nec
fidem evertet aliorum omnium defectio, nec enim Deo
ιimus iustum honorem, nisi solus ipse nobis sufficiat.
B. 33. Da der Erlöser nicht nach Art der schwachen Men-
, in dem Gefühl dessen, was ihn selbst in den nächsten
ıden treffen würde, und was im ganzen Umfange vor seiner
e stand, sich verlor, da er vielmehr hinausblickte auf die Zeit,
eine Apostel die Saat, die er gesäet, in der Menschheit zum
ange befördern würden, so hatte er, dessen, was ihnen in
n großen Berufe Noth war, eingedenk, in diesen letzten Re-
'o lange bei dem verweilt, was ihnen zur Aufrichtung die-
:onnte. Das ταῦτα bezieht man am besten auf alle die letz-
Reden, die sich auf die Kämpfe seiner Jünger beziehen. Die
nsätze ἐν τῷ κόσμῳ und ἐν ἐμοί, εἰρήνη und θλῖψις, müs-
ich wechselseitig erläutern. Ἐν τῷ κόσμῳ bezeichnet die von
christlichen Lebensprincip entfremdete Menschheit (1, 10.).
iefer stehet den Jüngern des Herrn Drangsal bevor. Ἐν
kann nun im Gegensatze nur heißen: „in dem geistigen Le-
in der Gemeinschaft mit mir — welche ja eben das dem
reiche entgegenstehende Reich Christi bildet." Θλῖψις ist „die
ılthat, die Feindschaft der Welt, welche den Jüngern Chri-
ıchmerz und Bangigkeit verursacht," εἰρήνη demnach „der
e Seelenfrieden, der ruhige innere Genuß der himmlischen
r." So bewegt sich der Christ immerdar in zwei Reichen,
je nachdem er in dem einen oder dem andern ist, hat er Frie-
ıder Angst und Drangsal. Das ist aber der wahre Zustand
Christen, bei der θλῖψις ἐν τῷ κόσμῳ die εἰρήνη ἐν κυρίῳ
ich zu besitzen. — Der Grund, den Christus für die Beruhi-
in allen Anfeindungen der ihm entfremdeten Welt angiebt,
daß er durch seine erlösende Thätigkeit die Kraft des Bösen
chen hat, so daß doch ein endlicher Triumph des Gottes-
; der Ausgang der Weltentwicklung ist. Vgl. 12, 31. 14,
6, 11. Der Christ trägt demnach das Bewußtseyn in sich,
ıie Erlösungsthätigkeit Christi, sobald sie einmal zu würken
angen, als ein Sauerteig die Masse des Geschlechts und des
lnen durchdringt, und daß das entgegenstehende Böse zwar

den Willen jene göttliche Thätigkeit zu hemmen in seiner Seele hat, aber nicht den Erfolg. Röm. 5, 3, 4.

Capitel XVII.

Zwar war das ganze göttliche Daseyn des Erlösers nur ein einziges unausgesprochenes Gebet zum Vater, denn sein Inneres war immer im Aufblick und in der Beziehung zu ihm, oftmals aber sprach er laut jene innere Beziehung seines Lebens aus, um auch die Seinigen in das Heiligthum seines Inneren einzuführen, und sie mit sich zu Gott hinaufzuheben. So wollte er auch hier noch zum Schluß seinen Jüngern einen bleibenden Eindruck der Göttlichkeit seines Werkes und der Innigkeit seiner Liebe hinterlassen. Vgl. V. 13. Aug.: tanti enim magistri non solum sermocinatio ad ipsos, sed etiam oratio pro ipsis, discipulorum est aedificatio. Wenn in irgend einer menschlichen Rede sich die mit der Gottheit durchstrahlte Menschheit offenbart, wenn in irgend einer menschlichen Rede sich das über alles Menschliche Erhabene und die zu allem Menschlichen sich herablassende errettende Liebe vereinigt zeigt, so ist es in dieser. — Ehe der selige Spener die Welt verließ, ließ er sich dreimal diese Rede vorlesen — „wobei zu gedenken," sagt sein Biograph (Canstein, Speners Leben S. 14…) „daß er dieses Capitel besonders sehr geliebet, niemals aber darüber habe predigen wollen, mit Bezeugen, daß er es nicht verstünde, und überstiege desselbigen rechter Verstand auch das Maaß des Glaubens, so der Herr den Seinigen in ihrer Wallfahrt pflege mitzutheilen." Luther urtheilt von diesem Gebete: „Und ist fürwahr aus der Maaßen ein heftig, herzlich Gebet, darinnen er den Abgrund des Herzens, beide, gegen uns und seinen Vater eröffnet und ganz herausschüttet. — So schlecht und einfältig es klinget, so tief, reich und weit ist es, daß Niemand ergründen kann." — Den Inhalt giebt Melanchthon so an: primum de se ipso precatur, postea de tota ecclesia, et de hac petit quatuor res praecipuas ecclesiae: conservationem verae doctrinae, concordiam ecclesiae, applicationem sui sacrificii, et ultimum ac summum bonum, ut ecclesia cum Christo ornetur vita, laetitia et gloria aeterna. — Ueber das Capitel besonders handelt Nösselt, Opusc. II. p. 63.

V. 1. Calvin: Coelum respexit, non quod illic inclusus sit Deus, qui terram quoque implet, sed quoniam coelorum aspectus nos admonet supra creaturas omnes longe eminere Dei numen. Hoc gestu vere Christus testatus est animi affectu se in coelo esse potius quam in terra, ut relictis hominibus familiare haberet cum Deo colloquium. — Ὥρα, 12, 23, 27. Ueber den Begriff δοξάζειν vgl. Anm. zu 1, 14. Die Verherrlichung des Sohnes durch den Vater besteht in der Herrlichkeit, deren der Menschensohn als Ueberwinder theilhaft wird, Phil. 2, 11. Hebr. 2, 9, 10. Vgl. Anm. zu der theilweise parallelen Stelle 13, 31, 32. Die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn, hier als ein künftiges erwähnt, ist die Herstellung des göttlichen Ebenbildes in der Menschheit, die Zurückführung der abgefallenen Menschheit zu Gott. Ist Gott in allen den Seinigen Alles geworden (1 Kor. 15, 28.), leuchtet aus Allen auf allen Puncten ihres Seyns Er hervor, so ist Er verherrlicht in der Menschheit.

V. 2. Christus giebt an, inwiefern er den Vater in der Menschheit verherrliche, nämlich eben dadurch, daß er das göttliche Leben, das er in sich trägt, über die Gläubigen verbreitet. Diese Verherrlichung war aber nur möglich, wenn der Vater den Sohn siegreich aus dem Tode zum Leben führte. Καθώς, „insofern als," Röm. 1, 28. 1 Kor. 1, 6. Πᾶσα σάρξ, כָּל־בָּשָׂר, „alle Menschen," Luk. 3, 6. Apg. 2, 17. LXX. Jes. 40, 5, 6. u. a. Der Vater hat Christo Macht über das ganze menschliche Geschlecht gegeben, damit er die Veranstaltungen treffen könne, welche nöthig sind, um die, welche der Vater durch Erweckung eines inneren Bedürfnisses ihm zugeführt hat, zu dem ewigen Gottesreiche vorzubereiten (ähnlich ist Matth. 28, 18. die Erwähnung der ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐν τῇ γῇ mit der der allgemeinen Verkündigung des Evangelii verbunden). Und da nun solche Macht ihm zustehet, kann er auch den Vater in der Menschheit verherrlichen. Ueber den Ausdruck πᾶν ὃ δέδωκας vgl. Anm. zu 6, 39.

V. 3. Αὕτη ἐστὶν ἡ ζωή. Man braucht hier an keine Metonymie zu denken, Gott erkennen ist in sich selbst ein Leben (s. zu 4.). Zwingli: quo magis Deum cognoscimus in Christo, hoc magis vivimus. Aehnlich heißt es C. 12, 50.: Gottes Auftrag an Jesum, Jesu Lehre ist das ewige Leben, sie schließt es in sich, und es äußert sich, sobald sie in den Menschen übergeht, so-

bald der Glaube als der geistige Lebenssaft sie assimilirt, so daß [illegible] Fleisch und Blut im Menschen wird (Hebr. 4, 2.). Vgl. [illegible] 6, 63. — Christus hatte zu V. 2. erklärt, er verherrliche den [illegible]ter in der Menschheit, indem er das göttliche Leben in [illegible] ausbreite; nun folgt die Angabe, worin das göttliche Leben [illegible]stehe. Es besteht darin, daß der erkannt wird (das Erkennen [illegible] dem biblischen Sprachgebrauch schließt das Leben in der Sache [illegible] in sich, s. zu 1, 4.), der allein den Namen Gott verdient [illegible]lem, was Gott heißt (1 Joh. 5, 20. Offb. 5, 7. vgl. über [illegible] νός zu 1, 9. Die Götzen sind todt, äußern nicht ihre Vorsc[illegible] im Leben der Menschen, Israels Gott ist lebendig. Daher ist [illegible] 1, 9. verbunden θεὸς ζῶν καὶ ἀληθινός), und der, welcher zu [illegible] allein den Weg weist, Jesus der Messias (vgl. Matth. 11, 27.). Das Prädicat μόνος ἀληθινός steht also so wie 1 Tim. 1, 17. Röm. 16, 27. μόνῳ σοφῷ θεῷ — alles, was sonst Gott heißt (2 Thess. 2, 4.), hat auf dieses Prädicat keinen Anspruch. — Liegt in diesem Ausspruch etwas, das gegen das Dogma von der Gottheit Christi bewiese? Nichts mehr, als was in allen Aussprüchen liegt, wo Christus sich von Gott unterscheidet, wie er das zuweilen so stark thut (C. 14, 1.), wo er nur überhaupt von Gott redet, nichts mehr als was in dem simplen Satze: Christus ist wahrer Mensch gewesen. Nur dann würde der Ausspruch etwas gegen das kirchliche Dogma beweisen, wenn es lehrte, ein anderer als der ἀληθινὸς θεὸς sei in Christo Mensch geworden. Im Gegentheil bemerkt Olshausen mit Recht: „Folgerungsweise liegt in unserer Stelle klar die Andeutung, daß das Wesen Christi, wie ein menschliches, so zugleich ein höheres ist. — Jeder fühlt, daß unter keiner Bedingung gesagt werden dürfe: „„das ist das ewige Leben, Gott und Abraham oder Moses zu erkennen,““ in ihnen ist nichts, was das ewige Leben zu erkennen geben könnte, da sie bloße Menschen sind. Nur insofern Gottes Kraft in ihnen würkte, kann man sagen: Gott durch Abraham oder Moses erkennen.“ — Die lateinischen Kirchenlehrer, um die Argumentation der Gegner abzuschneiden, Ambros., Aug., Hilar. construirten gezwungen so: ut te et quem misisti cognoscant solum verum Deum. Aehnlich Chrys., Cleric., Nösselt, Kuin., Lücke, welche Χριστόν als Prädicat nehmen: ἵνα γινώσκωσί σε, τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν, καὶ, ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν, Χριστόν „damit sie [illegible]

den Christ anerkennen;" als wenn der Inf. εἶναι stünde. Sie vergleichen Joh. 20, 31. 2 Kor. 4, 5. Andere Gründe zu geschweigen, möchte dann wohl aber kaum bei Χριστός der Artikel fehlen dürfen, wie er ja auch gerade C. 20, 31. steht.

V. 4. Jene ζωὴ αἰώνιος in der Menschheit verbreiten, das heißt: den Vater verherrlichen, denn je mehr in den Menschen das Bild, zu welchem sie geschaffen worden, hervortritt, desto mehr wird Gott selbst in der Welt verherrlicht. Der Quellpunct des ursprünglichen Lebens ist mit der Erscheinung des sündlosen Erlösers als Mensch, und mit der Darstellung der vollkommensten ὑπακοή (Röm. 5, 19. Hebr. 5, 8. Phil. 2, 8.) in der Menschheit gegeben. Dieses Werk hatte der Erlöser vollendet — denn er anticipirt das letzte τετέλεσται C. 19, 30. — Gott war verherrlicht worden in der Menschheit, und sollte es von diesem Anfangspuncte aus immer mehr werden.

V. 5. Insofern im Erlöser das Wort als Mensch erschien, das vom Anfang an beim Vater gewesen, hat er auch ein Bewußtseyn seiner ewigen Existenz beim Vater. Sachparallelen sind die Aussprüche 6, 62. und 8, 58. Ebenso Phil. 2, 6 ff. Παρὰ σεαυτῷ kann nur heißen: „in der Gemeinschaft mit dem Vater im Geisterreich, im Himmel," wohin sich Christus erhob; es steht gegenüber dem ἐπὶ τῆς γῆς V. 4. Παρὰ σοί entspricht ihm und hat also dieselbe Bedeutung. Insofern in Christo das Wort Mensch geworden, hatte er ewig jene δόξα besessen, insofern aber eben das Wort Mensch war, erhielt er sie als ein neues, als einen μισθός für seine ὑπακοή Phil. 2, 9. Hebr. 2, 9., und das drückt eigentlich auch das καὶ νῦν hier aus, „da das übertragene Werk vollendet ist." Vgl. d. Anm. zu 1, 14. über δόξα. — Die Socinianer, und nach ihnen Grot., Wetst., Nösselt, Gabler (Neuest. Journ. Bd. II. St. 2.) wollen auch diese Stelle, wie C. 8, 58., bloß von der Vorherbestimmung Gottes verstehn, mit Berufung auf die Stellen, wo es heißt, daß die Gläubigen schon vor der Schöpfung von Gott erwählt, ja verherrlicht sind, Eph. 1, 3, 4. 1 Petr. 1, 20. 2 Tim. 1, 9. Röm. 8, 30. Mit noch mehr Grund hätte man sich auf V. 24. in unserm Capitel berufen können. — Wenn nun aber auch das εἶχον παρὰ σοί an und für sich diese Erklärung zuließe, so ist indeß doch gegen jene Auslegung vorzüglich dies, daß offenbar das παρὰ σοί dem παρὰ σεαυτῷ entspricht, dieses aber gewiß

nicht mit Ackerm. übersetzt werden kann: „So verherrliche
nun, mein Vater, nach deinem Rathschlusse." Wenn
dieses die Gemeinschaft mit Gott bezeichnet, so nothwendig
παρὰ σοί. Dazu kommt nun außerdem noch, daß andre St
unläugbar dasselbe aussagen, namentlich C. 8, 58. 6, 62., vgl.
13. 14, 12, 28. 16, 28. Die Arminianer waren auch nicht
in der Erklärung der Stelle. Der scharfsinnige Episco
konnte sich zu jener Erklärung aus dem Grunde nicht entsch
weil dann Christus von sich etwas aussagen würde, was ei
jeder von sich sagen kann, und dieses Argument bestimmt auch
lern, die socinianische Erklärung der Stelle zu verschmähen.

V. 6. Von sich selbst richtet der Erlöser den Blick au
Gemeinde. Sein Werk hat darin bestanden, daß er Gott
men, d. i. dessen ganzes Wesen und sein Verhältniß zu den
schen (V. 26. s. zu 1. 12.) den Menschen kund gethan. Aus
mit Vergleichung von V. 17. ergiebt sich, daß es gleich mi
θεια ist. Chrys.: ἐφανέρωσε δὲ καὶ διὰ λόγων καὶ δι
γμάτων. Menschen aller Zonen und Völker haben geahnet,
tet und geschlossen, was der verborgene Urheber aller Dir
Christus hat in seiner Erscheinung sein Wesen kund gethan.
das, was gottverwandt in uns ist, auf die Natur des Geiste
ßen, der uns ins Daseyn rief, ist der sicherste Weg der Erk
desselben. Aber das Gottverwandte in uns ist getrübt und
tet, und unser Erkennen wird durch die verkehrte Richtung
Gesinnung irre geleitet. In Christo schauen wir rein das
verwandte der menschlichen Natur, da können wir mit Si
schließen, was die Natur des höchsten Geistes sei. Aber ni
dies: das Gottverwandte des Menschen entwickelt sich in z
Beschränkung. Christus trägt ein außerzeitliches Bewußts
sich, vermöge dessen er Gott weiß wie kein Sterblicher, sel
reinste nicht (Matth. 11, 27.). So konnte er allein wahrh
verborgenen Gott enthüllen. Aber nicht Jedem ist er enthüll
den, sondern nur den Auserwählten, welche der Vater, weil
Sehnsucht nach dem Himmelreich hatten, dem Sohne zu
Κόσμος, die Masse der Welt, gegenüber der auserwählte
meinde der Jünger Christi, s. z. 1, 10. Σοὶ ἦσαν, wer d
sprünglichen Zug des Herzens bewahrt, der ist Gottes, vgl.
Apg. 18, 10. Eben deshalb ist denn auch an diese das Wo

zeblich verkündigt worden. Sie haben es zu Herzen genom=
n. S. über den Sinn von $\tau\eta\varrho\varepsilon\tilde{\iota}\nu$ τ. λ. d. Anm. zu 8, 51.

V. 7. 8. Christus hat nichts Anders gethan, als den Vater
est verherrlichen; sie erkennen, daß Alles, was Christus hat, vom
ter sei, denn des Vaters Offenbarungen hat er ihnen gegeben,
d sie haben erkannt, daß er auch vom Vater gekommen ist. —
ἔντα, die δόξα, von der Joh. 1, 14. spricht. Noch war das in=
e Bewußtseyn, daß die Worte ihres Lehrers von Gott seien,
ht deutlich in ihnen hervorgetreten, aber unentfaltet lag es in
en, es fesselte sie etwas an ihn, was sie sich selbst nicht deutlich
chen konnten, was aber dennoch ein tiefes inneres Band zwischen
n und ihnen begründete (C. 6, 68.).

V. 9. Die Betrachtung dessen, was zur Verherrlichung des
ters in den Jüngern bereits gewürkt ist, löst sich in ein Gebet
r Fürbitte für sie, die Schwachen, auf. Der Erlöser betet für
, zunächst, weil sie ja die vom Vater ihm Uebergebenen sind, und
rade sie sind vom Vater ihm übergeben, weil ihnen (s. zu V. 6.)
reits der Sinn für die Gemeinschaft mit Gott aufgegangen ist.
er nun, welcher sich in eine nähere Beziehung zu Gott setzt, kann
ch mehr als der Andere, dessen innerer Mensch von Gott abge=
hrt ist, Offenbarungen der Gnade und der Liebe erhalten. Was
hristus hier für die Jünger erbittet, daß sie eins seien mit ihm wie
mit dem Vater, das konnte er also für die Welt nicht erbitten.
o verbietet auch Joh., 1 Joh. 5, 16., für den zu beten, der zum
ode gesündigt hat, welches eben darin seinen Grund hat, daß
ı solcher nicht mehr zur μετάνοια gelangen kann, Hebr. 6, 4—6.
ährend Calv. und auch Mel. in diesen Worten den absoluten
ısschluß der Welt aus der liebenden Theilnahme des Erlösers zu
ıden meinen, und gleichsam eine Uebergabe an das ewige Gericht
ottes, sagt Luther sehr richtig: „Wie reimet es sich aber, daß
nicht will für die Welt bitten, so er doch Matth. 5, 44. gelehrt
t, auch für unsere Feinde bitten? Darauf ist kurz die Antwort:
ır die Welt bitten und nicht für die Welt bitten muß beides recht
ıd gut seyn. Denn er spricht bald hernach selbst: Ich bitte
cht allein für sie, sondern auch für die, so durch
r Wort an mich glauben werden. Dieselbigen müssen
noch (ehe sie bekehrt werden) von der Welt seyn, darum muß er
r die Welt bitten, um solcher willen, die noch sollen von

der Welt herzukommen. [Dasselbe liegt in V. 21. 23. [... Schluß der Anm. zu V. 21.] St. Paulus war ja auch ... Welt, da er die Christen verfolgte und tödtete. Noch bat St. Stephanus für ihn, daß er bekehret ward. Also betet auch ... selbst am Kreuz, Luk. 23, 34. Also ist wahr, daß er beides ... Welt bittet und nicht für die Welt bittet. Das ist aber der ... schied: auf die Weise und der Maaßen bittet er nicht für die ... wie für seine Christen. Für die Christen und alle, die bekehren werden, bittet er also, daß sie bei dem rechten Glauben ... und zunehmen, und die noch nicht darin sind, daß sie sollen ... ihrem Wesen treten und herzukommen." Auch Bengel ... sehr treffend: hoc non absolute accipi debet, coll. v. 21. ... sed Iesus non rogat pro mundo hoc loco et tempore et ... verbis, quae in solos fideles conveniebant, v. 11. 15. 17.

V. 10. Ein anderer Grund, auf den der zärtlich für die Seinen besorgte Erlöser seine Fürbitte gründet: Alle Verherrlichung des Sohns ist auch eine Verherrlichung des Vaters, und — ... ist der Sohn bereits in seinen Gläubigen verherrlicht, die Fülle ... göttlichen Lebens ist auf sie übergegangen. So nehmen wir δεδόξασμαι als würkliches Perf. Euth.: δεδόξασμαι ἐν τοῖς δεῖσί μοι μαθηταῖς, ἐπιγνοῦσί με κύριον ἑαυτῶν, καὶ προσκυνοῦσι καὶ κηρύττουσί με θεόν. Danach erklärt sich denn auch V. 22. Es hieß ja C. 1, 14., die δόξα Christi sei bereits erschienen in seiner χάρις καὶ ἀλήθεια, und 1, 17. diese sei den Gläubigen mitgetheilt worden. Vgl. auch 2 Theff. 1, 12. Mehrere, welche, wie es in neuerer Zeit gewöhnlich geworden, das δοξάζειν bloß von der Verbreitung des Evang. verstehn, nehmen hier wie auch nachher V. 22. das Perf. willkührlich als Fut., so Heum., Semler, Nösselt u. A.

V. 11. Der Erlöser redet προληπτικῶς, wie auch nachher. Er verläßt die Seinen, entzieht ihnen seine leibliche Gegenwart, um so mehr bedürfen sie göttlichen Beistand (14, 8.). Sie bleiben in der Welt allen Versuchungen ausgesetzt. Diesen Beistand erweist ihnen Gott, indem er sie in dem ὄνομα bewahrt, das der Erlöser ihnen verkündet hat (s. zu V. 6.). — In dem Folgenden hängt der Sinn von der Lesart ab. Cod. ABC und viele Minuskel-Codd., wie auch der Syrer, Araber, lesen ᾧ; einige wenige lesen ὅ; οὓς hat der Kopte, Aeth., Vulg. und cod. D., aber nur als

endation der früheren Lesart, welche ὃ war. Offenbar hat also Lesart οὓς gar keine Auctorität. Was nun die andern beiden ifft, so fällt sogleich in die Augen, wie aus dem überdies viel er verbürgten ᾧ das ὃ entstehen konnte. Den Dativ ᾧ näm- müssen wir als Attraction ansehn (wie V. 5. ᾗ), diese konnte n Grammatikern in das gewöhnliche ὃ aufgelöst werden. Neh- n wir nun ὄνομα in derselben Bedeutung wie vorher, so ist der nn: „Du hast mir die Erkenntniß deines Wesens, in deren Be- ich bitte daß sie bleiben mögen, übergeben." Das Verbum δι- ναι gebraucht Christus auch sonst, wenn von der Mittheilung der ttlichen Offenbarung an ihn und Andere die Rede ist (V. 8. atth. 13, 11.). Ὄνομα ist also hier dem Sinne nach so viel wie γος τοῦ θεοῦ. — Die Einheit nun zwischen dem Sohne und m Vater, und den Gläubigen und dem Sohne ist allerdings die r ὁμόνοια. Aber man muß dabei nicht bloß an eine äußerliche nformität der Willensrichtung denken, sondern an jenen lebendi- n Gottesgeist, der als das Princip aller wahren Erleuchtung und iligung würklich einen innerlichen Zusammenhang zwischen den läubigen und Christo, und zwischen Christo und dem Vater be- ndet. Die Einheit ist nicht bloß eine äußerliche Uebereinstim- ung, sondern eine innerliche Gemeinschaft, wie dies das Gleich- ß von den Reben und dem Weinstocke (C. 15.) lehrt (vgl. auch . 21.). So sagt Christus 10, 14., wie er den Vater kenne und r Vater ihn, so kenne er die Gläubigen und diese ihn.

V. 12. Der Grund, warum der Erlöser so für die Seinigen tet, ist, weil er von ihnen scheiden muß. Nun muß er sie der sichtbaren Obhut des Vaters anvertrauen. Φυλάσσειν „bewa- en," nämlich damit sie nicht abfallen. Ἀπώλετο kann bloß von m sich Verirren, von dem sich Verlieren verstanden werden. In- ß ist es wahrscheinlicher, daß es das geistige Verlorenwerden be- ichnet, da es sich wohl schon auf das nachfolgende υἱὸς ἀπωλείας zieht. Εἰ μή „sondern," nicht „außer." Bekanntlich bezeichnet r Hebräer den Begriff der Theilnahme durch Zusammensetzungen ssen, woran man Theil nimmt, mit dem Prädicat „Sohn": so ich hier υἱὸς ἀπωλείας, Lxx. Jes. 57, 4. τέκνα ἀπωλείας, Sir. , 9. ἔθνος ἀπωλείας. Der Gen. kann passiv genommen werden er welchen Gott dem Verderben übergeben hat," oder activ „der elcher sich dem Verderben preisgegeben, der abgewichen ist." Dies

Letztere ist das Wahrscheinlichere. So in Jes. 57, 4., [illegible] τέκνα τῆς ἀπωλείας „die Abgewichenen,“ auch Sir. 16, 9., das parallele Glied ist οἱ ἐξηρμένοι ἐν ἁμαρτίαις αὐτῶν. [illegible] lich ist auch 2 Thess. 2, 3. mit υἱὸς ἀπωλείας parallel ἄνθρ[illegible] ἁμαρτίας. Nach seinem entsprechenden Sprachgebrauch sagt [illegible] teiner: homo perditus für sceleratus. — Das ἵνα πληρ. [illegible] könnte man, wie Kuinoel u. A. thun, allgemeiner fassen, [illegible] es sich nur auf die Aussprüche der Schrift von der Nothw[illegible] der Leiden und des Todes des Messias bezöge, wie Luk. [illegible] Allein da Christus oben C. 13, 18. einen Ausspruch der [illegible] speciell auf seinen Verrath durch Freundschaft bezog, so möcht[illegible] jene allgemeinere Beziehung unzulässig seyn. Vielmehr will [illegible] stus sagen: „Wenn dieser Eine sich der Sünde preis gab, so dies nicht am Mangel meiner wachsamen Liebe gelegen (der [illegible] land hatte ihn ja, auch als er seinen Abfall schon voraussah, aller schonenden Liebe getragen, immer aufs Neue ihn durch Liebe und die ahnungsvollen Warnungen zu erweichen und z[illegible] winnen gesucht, s. zu 6, 64. 13, 18, 26.), sondern Gott h[illegible] Verstocktheit seines Herzens längst gekannt.“ Wenn Gott die [illegible] härtung der Menschen schon in Weissagungen andeutet, so i[illegible] ein Zeichen, daß diese Verhärtung nicht durch den Mangel d[illegible] ben-Menschen an wachsamer Liebe geschieht, sondern aus der [illegible] der Verderbten hervorgeht. Es kann nun freilich gefragt w[illegible] ob nicht der, dessen Verhärtung Gott schon in Weissagungen [illegible] deutet hat, sich auch, da ja das Vorauswissen Gottes unt[illegible] sei, verhärten müsse. Diese Frage fällt nun mit der allge[illegible] ren zusammen, ob Gott überhaupt freie Handlungen der [illegible] (eigentlich entsteht diese Schwierigkeit nur bei Handlungen der [illegible] kühr, bei dem Bösen, nicht bei den aus dem Göttlichen im [illegible] schen hervorgehenden) voraus sehen könne, ohne daß sie au[illegible] frei zu seyn. Aber auch diese Frage kommt auf eine allgem[illegible] zurück, ob bei Gott ein ewiges Wissen dessen seyn könne, w[illegible] der Zeit, die doch ein Werden ist, geschieht. Diese Frage [illegible] aber ihrer Natur nach nur von dem beantwortet werden, der eine Anschauung von einem ewigen Wissen, von der Zeitl[illegible] keit überhaupt hat. Mit Berücksichtigung dessen, was wir zu C. 13, 18. bemerkten, werden wir mithin auch nicht sage[illegible] nen, weil Christus verrathen werden mußte, mußte Juda[illegible]

:n, sondern eben das in dem ewigen Wissen Gottes gegen-
Böse wurde von Gott in den Erlösungsplan der Menschen
, so daß es, wie alles Böse, gerade den gnädigen Absichten
zum Heile der Menschen dienstbar werden mußte.
13. „Nun kann ich sie nicht mehr leiblich gegenwärtig be-
allein, während ich noch bei ihnen bin, spreche ich in ihrer
)art diese Fürbitte aus, damit sie in rechter Freudigkeit blei-
:nn sie an diese meine Worte sich erinnern, sich recht aufrich-
jen." Calv.: Patrem precatur coram discipulis, non
llis verbis opus sit, sed ut illis dubitationem eximat
.). Wir haben schon 15, 11. diejenige Auffassung des χαρὰ
für die vorzüglichste erklären müssen, welche das Pronomen
ieichnung des Urhebers ansieht. Hier ist es fast die allein
e. Es ist also gleich dem *χαρὰ ἐν ἐμοί*. Ueber *πληροῦν*
29.
14. Der Zusammenhang ist: „Daß sie jenen Kämpfen
Welt und der Feindschaft der Welt ausgesetzt sind, davon ist
ihr innerer Zusammenhang mit dir, von welchem die Welt
det ist, die Ursache, um so mehr wirst du sie also bewahren."
: tuum est eos protegere, qui propter sermonem tuum
› exosi sunt. Vgl. zu 15, 19.
15. Aeußerlich sollen die Jünger des Erlösers aus jener
ıschaft mit der von Gott entfremdeten Welt nicht gerissen
, sie sollen als Offenbarungen und Zeugen einer höheren
l Petr. 2, 9. Matth. 5, 14.) stehn bleiben, sollen ein Sauer-
das verderbte Geschlecht werden. Calv.: consulit Chri-
firmitati suorum, ut vota sua, quae ut plurimum me-
nsiliunt, hoc quem praescribit modo temperent. Non
:tit gratiam, quae eos subducat ab omni labore et cu-
l quae invictum robur adversus hostes suppeditet. —
ĵ *πονηροῦ* kann masc. oder neutr. (dieselbe Ungewißheit
ob Matth. 6, 13. vgl. mit 5, 37.) seyn, aber die Verglei-
nit 1 Joh. 2, 13, 14. 3, 12. 5, 18. zeigt, daß es masc. ist
5, 19. muß *πονηρός* wegen V. 18. auch als masc. genom-
:rden), und den in der Sündhaftigkeit und Verblendung der
en würkenden bösen Geist bezeichnet. *Τηρεῖν ἐκ* steht präg-
r *τηρεῖν καὶ ῥύεσθαι*; diese Prägnanz ist veranlaßt durch
:hergehende *ἐκ τοῦ κόσμου*.

V. 16. Der Vers schließt sich wohl so an, daß Chri[illegible] durch noch mehr hervorheben will, wie der Vater sie no[illegible] schützen müßte, da sie ja eben so wohl als er selbst dem G[illegible] che des himmlischen Vaters bereits angehörten.

V. 17. Der Erlöser bezeichnet, wodurch die Seinigen [illegible] der Welt würden bewahrt werden. In der Wahrheit [illegible] (so kann man das ἐν auffassen) würden sie geheiligt werden. [illegible] ζω wie die Alten = ἁγίους ποιεῖν. — Andere, wie Ham[illegible] Kuin., wollen ἁγιάζειν hier wie C. 10, 36. in der Bedeut[illegible] hebräischen הִקְדִּישׁ „einweihen" nehmen und verstehen es g[illegible] von einem Weihen zum Lehramt, „weihe sie für die Ver[illegible] deiner Lehre;" so auch de Wette in s. Uebers., vgl. [illegible] V. 19. — Ἀλήθεια muß hier ganz in jener Bedeutung gen[illegible] werden, die zu 1, 4. entwickelt worden. Vgl. 8, 32. Die [illegible] lischen Wahrheiten des Evangelii, nicht bloß in den Verstand [illegible] dern in das innere religiöse Lebensbewußtseyn des Menschen [illegible] nommen, sind, eben weil sie göttliche Wahrheiten sind, und i[illegible] Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit nicht getrennt ist, hei[illegible] Wird die Erkenntniß des sittlichen Verderbens des Mensch[illegible] freien Gnade Gottes in Christo, des ganzen Verhältnisses [illegible] zu den Menschen, so wie es Christus kund gethan hat, in[illegible] nere Bewußtseyn des Menschen aufgenommen, so ist eben [illegible] auch eine Stimmung, eine Richtung des Innern gegeben, [illegible] cher die fortschreitende Heiligung und Beseligung liegt. [illegible] kann denn auch Christus sagen: „Werden meine Jünger [illegible] von mir kund gethanen Wahrheiten in ihr inneres Bewußts[illegible] nehmen, so werden sie auch geheiligt werden." Ganz wie [illegible]

V. 18. Christus spricht auch hier im Prät., weil e[illegible] Lebensgang schon als vollendet betrachtet, auch hatte ja d[illegible] stelamt der Jünger bereits begonnen (Matth. 10.). „Wie [illegible] Jünger jenes göttlichen ἁγιασμὸς bedürften — sagt der Er[illegible] gehe daraus hervor, daß sie in seine Stelle, in seinen Beru[illegible] ten." Im Folgenden giebt nun Christus an, auf welche [illegible] ihren ἁγιασμὸς vermittelt habe.

V. 19. Man kann von der Ansicht ausgehn, daß [illegible] hier von den Aposteln ganz in demselben Sinne das ἁγι[illegible] brauche wie von sich. Dann könnte ἁγιάζω nicht heißen [illegible] machen," diese Bedeutung gäbe hier keinen passenden Sin[illegible]

te also in der Bedeutung „weihen" stehen, wie C. 10, 36., das Präs. stände für das Prät.: „Gleichwie ich mich zu ihrem en durch mein ganzes Leben für sie geweiht habe, so sollen auch urch meine Wahrheit geweiht werden." So die Sociniaheumann, Nösselt, Semler, de Wette in s. Ueu. A. Indeß das Präs. widerstrebt dieser Auffassung, und eher als Futurum denn als Prät. aufgefaßt seyn. Daher ist om Weihen zum Tode zu verstehen, wie denn auch הִקְדִּישׁ insndere von der Absonderung zum Opfer gebraucht wurde, 3 Mos. 2, 3. 5 Mos. 15, 19, 20. Röm. 15, 16. Das zweite ἁγιάζειν dann eine von dem ersten verschiedene Bedeutung, und der m ist demnach: „ich weihe mich für sie dem Tode, ich stehe im griff mich zu weihen, damit sie in der Wahrheit geheiliget wür." So fassen das ἁγιάζω ἐμαυτόν auch die griechischen Ausr. Chrys.: προσφέρω σοι θυσίαν. So auch Erasm., th., Zwingli, Calvin, Lücke, Storr, Opusc. T. III. 158. Wie nun aber der ἁγιασμὸς der Jünger die Folge von προσφορὰ Christi sei, darüber waren die älteren Ausleger unß. Chrys.: καὶ γὰρ καὶ αὐτούς σοι ἀνατίθημι καὶ ποιῶ σφοράν· ἤτοι διὰ τὸ τὴν κεφαλὴν τοῦτο γίνεσθαί φησιν, ὰ τὸ καὶ αὐτοὺς θύεσθαι· παραστήσατε γὰρ, φησί, τὰ μέλη ν θυσίαν ζῶσαν κτλ. Chrys. will also das zweitemal ἁγιάin demselben Sinne nehmen, wie das erstemal. — Luther: so redet er von der wahrhaftigen Heiligkeit, uns zu warnen, man sich vorsehe nichts anders zu predigen, denn von seiner ligung. Meine Heiligkeit, spricht er, macht sie wahrhaft heilig."

V. 20. Der Blick des Erlösers erweitert sich, er schaut auf ganze Masse der Gläubigen, welche durch alle Jahrhunderte hin as Reich Gottes gesammelt werden sollen, und auch für diese bt er sein Gebet. Die Lesart πιστευόντων ist nach äußeren inneren Gründen die richtige; Christus blickt auf die Zukunft auf die Gegenwart hin.

V. 21. Wie alle Reben durch die allen gemeinsame Lebenst des Weinstocks vereint und verbunden sind, so eint jenes allen einsame gleiche Lebenselement des Geistes Christi alle Gläubi. Eine falsche Ueberschätzung unwesentlicher Eigenthümlichkeihat freilich oftmals in der Kirche des Erlösers diejenigen äußerentzweit, die doch innerlich eins waren, und so jenes herrliche

Vorrecht der Christen aufgehoben; aber wo wäre wohl irgend was Göttliches, das nicht durch das Vordrängen der menschlichen Selbstsucht getrübt würde! Indeß lehrt die Geschichte, daß zu allen Zeiten jenes innige Band der brüderlichen Liebe, welches an Christum wahrhaft Gläubigen verbindet, der Welt ein Stein des Anstoßes oder ein Magnet gewesen ist. Man denke an die ersten Christen (s. oben zu 13, 35., wozu vgl. Arnold, Abbildung der ersten Christen, das dritte Buch), an die Waldenser (von ihnen schreibt der Dominicaner Eilenstein, ihr größter Feind: ... in moribus et vita, veraces in sermone, in charitate fraterna unanimes, tantum quod fides eorum etc., Leger, Gesch. der Waldenser, S. 502.), an die Brüdergemeine in der ersten Zeit (man erinnere sich des tiefen Eindrucks, den Wesley erhielt durch den Anblick der unter ihnen waltenden Liebe), u. s. w. Der Sache nach richtig sagt daher Lampe, es sei hier und V. 23. von electis im κόσμος die Rede, von denen welche eben so angezogen werden, daß sie sich an das Reich Christi anschließen.

V. 22. Was die δόξα sei, die Christus hier den Seinigen schon gegeben zu haben erklärt, darüber s. zu 1, 14. — Daß sie schon hienieden sich manifestiren müsse, geht aus V. 21. hervor, sie kann also nicht mit Euth., Lampe an die jenseitige δόξα gedacht werden. Bloß an die Wundergaben kann man mit Ammonius, Zwingli, Grotius auch nicht denken, denn die δόξα besteht ja auch in der Lebenseinheit der Gläubigen mit dem Erlöser. Chrys.: πῶς ἔδωκε τὴν δόξαν; ἐν αὐτοῖς γενόμενος καὶ τὸν πατέρα ἔχων μεθ' ἑαυτοῦ, ὥστε αὐτοὺς συγκρατεῖν. Calv.: humanae quoque naturae Christi, quam nobiscum habet communem, insculpta erat paternae gloriae effigies, ut membra sua in eam transfiguret. Bengel: gloria Unigeniti effulget per filios Dei fideles. Item, quanta maiestas Christianorum! Dedi iam, quamvis occulte.

V. 23. Wenn Christus das innere Lebensbewußtseyn der Christen erfüllt, so findet ein vollendeter Zusammenhang durch die Liebe in ihnen statt. Die Welt, zwar entfremdet der wahren Liebe, aber doch das Bewußtseyn derselben nicht völlig zu verläugnen vermögend, verweilt staunend bei jener übernatürlichen Aeußerung wahrer christlicher Bruderliebe, sie sieht sich am Ende genöthigt anzuerkennen, daß über denen, welche so gleichwie Glieder Eines Körpers

bunden seyn können, eine besondere Liebe und Kraft Gottes wal- müsse, derselbe Geist sie beseele, welcher den Begründer ihres tlichen Lebens erfüllte. — *Τελειοῦσθαι*, „vollendet, vollkom- t gemacht werden,“ 1 Joh. 2, 5. 4, 17, 18. Ebenso von der lendung der Gläubigen Hebr. 12, 23. vgl. 11, 40. *Τελειοῦ-* *ε εἰς τι*, „so vollkommen gemacht werden, daß daraus etwas teht,“ vgl. z. B. die Construction *εἶναι εἰς ἕν* 1 Joh. 5, 8.

V. 24. Die Gläubigen nehmen durch ihren Zusammenhang dem Erlöser hienieden ein Lebenselement auf, das erst in der ̇itigen Ordnung der Dinge zur vollkommenen Entwickelung ge- gen soll. Sie verstehen in diesem beschränkten Daseyn selbst h nicht, was und wieviel ihnen durch jene Gemeinschaft mit ih- : himmlischen Haupte verliehen worden ist. Darum wendet sich ı auch Christus von der ihnen schon in diesem Leben verliehenen e zur Betrachtung der ewigen hin, als zu dem Zustande der llendung. An dem verklärten Zustande des Hauptes sollen auch Glieder theilnehmen. Wie die Menschen, insofern sie leiblich dem ersten Stammvater zusammenhängen, auch in dessen Elend eingingen, so sollen die, welche durch die geistige Geburt mit ı zweiten Anfänger der Menschheit verbunden sind, auch an des- Herrlichkeit Antheil nehmen (1 Joh. 3, 2. Röm. 5, 18, 19, 21. l. 1, 23. Kol. 3, 4. 2 Tim. 4, 7, 8.). Aehnlich im Ausdruck C. 12, 26. und 14, 3. — *Θέλω*, wie öfter, gleich *ἐπιθυμῶ*. s Sehen der Herrlichkeit ist das Antheilnehmen, das Genießen, : sonst *θεωρεῖν θάνατον* C. 8, 51. Uebrigens ist *θεωρεῖν* nicht ız gleich mit dem *ὁρᾶν*, sondern mit *θεᾶσθαι*. — Diese Liebe ttes zu Christo vor der Welt ist die, vermöge welcher Gott von ıigkeit her die durch Christum Erlöseten auch in ihm anschaute. h. 1, 4, 6. 1 Petr. 1, 20. Das prae der Zeit ist auch ein prae Beziehung. Die ganze Menschenschöpfung bezog sich auf den liebten und in ihm auch auf seine Brüder. Bengel: oecono- a salutis fluit ex aeternitate in aeternitatem.

V. 25. Da Christus sich vorstellt, wie er jetzt eben der Feind- ıft der Welt entgegenschreite, so berührt er noch einmal jenen gensatz der Seinigen und der von Gott entfremdeten Menschheit. Bezug auf diese scheint sein Werk auf Erden vergeblich gewesen seyn, aber der Zweck ist erreicht, da diejenigen den verborgenen ligen Gott anerkannt haben, deren innerer Sinn für das Gött-

liche offen war (Joh. 5, 38, 42.). Δίκαιος hat bei Johannes im- mer die Bedeutung von „heilig," s. zu 16, 8. Diese paßt auch ganz, da Christus zugleich den inneren Grund aussprechen will, warum die Welt seine Offenbarung nicht aufgefaßt und angenom- men hat, weil nämlich der Gott, den er, der heilige Messias, ent- hüllt, der Heilige selbst ist. Da nun der die Finsterniß liebende Mensch sich vor dem Lichte der Heiligkeit scheut (3, 20.), so mußte die vom göttlichen Leben entfremdete Menschheit das sie strafende Licht nicht anerkennen. Calv.: docet, quantumvis superbe mundus contemnat Deum vel respuat, nihil tamen propter- ea illi decedere, nec posse fieri, quin illi integer maneat iustitiae suae honor. — Das καὶ hat hier die Bedeutung von καίτοιγε, s. zu 3, 13.

V. 26. Seinem leiblichen Daseyn nach hat der Erlöser sein Lehramt geendigt, allein er wird durch den heiligen Geist fortfahren, die Erkenntniß des der Welt verborgenen heiligen Gottes den Sei- nigen zu offenbaren. Darauf bezieht sich das Futurum γνωρίσω. Je mehr nun die Erleuchtung seiner Jünger wächst, je mehr sie in- nerlich erkennen lernen den ganzen Umfang und die Tiefe der ih- nen mitgetheilten göttlichen Wahrheit, desto wärmer wird ihre Liebe werden, desto mehr wird aber auch Gottes Liebe sich an ihnen of- fenbaren können, wird Christus selbst Wohnung in ihnen machen können. Ἣν ἠγάπησας ist nach dem Hebraismus χαίρειν χαρὰν zu erklären, für χαίρειν σφόδρα, Matth. 2, 10.

Es bleibt nun noch übrig, einen Blick darauf zu werfen, wel- ches das Verhältniß der Erzählung der andern drei Evangelisten von den letzten Gemüthszuständen Jesu zu der des Johannes sey. Die anderen erzählen von schweren Seelenkämpfen in Gethsemane. Während nun Dr. Bretschneider in seinen Probabilia (S. 39) hieraus ein Argument zog, die Unächtheit des Johannes zu bewei- sen, stellte Usteri, Commentatio in Ev. Ioh., S. 58. Zweifel gegen die Zuverlässigkeit der Erzählung der Synoptiker auf. Aus- führlich und mit Einsicht hat diese Zweifel Lücke zu beantworten gesucht. Er bemerkt nämlich: Verkennen zu wollen, daß überhaupt in Zeiten des Kampfes oft ein plötzlicher Uebergang von Freude und Friede zu Schmerz und umgekehrt im Gemüthe des Gläubigen ein- trete, würde Mangel an geistiger Erfahrung und Beobachtung be- urkunden. Den deutlichsten Beleg hierfür geben manche Psalmen

‑enn wir nun Andeutungen im Evangelio Johannis finden, zu‑
lge deren der Erlöser schon längere Zeit vor seinem letzten Leiden
n schmerz‑ und kampfvollen Ahnungen der Zukunft ergriffen
urde (s. zu 4, 38. 9, 5. 12, 27.), wie sollte es nicht denkbar, ja
ahrscheinlich seyn, daß diese Kämpfe, als die gefürchtete Stunde
bst näher kam, noch stärker hervortraten. Richtig wird ebenfalls
n Lücke bemerkt, daß auch nach jenem, den Kampf in Gethse‑
ane endenden: „Nicht wie ich, sondern wie du willst!" kein neues
ingen mehr erwartet werden sollte, kein Angstruf, wie der am
reuze: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" —
die Erwähnung mehrerer Momente des Lebens Christi, in wel‑
en sich eine große Angst vor dem Tode ausspricht, und nament‑
h auch die letzte Klage am Kreuze dient allerdings dazu, die
ämpfe in Gethsemane als historisch zu rechtfertigen.

Capitel XVIII.

V. 1. 2. Zu diesem ganzen letzten Abschnitte — der Leidens‑
schichte des Herrn — ist besonders zu vergleichen unter den Aelte‑
n Wynäus, de morte Iesu Christi, Amst. 1696. 2 Voll.,
nter den Neueren des ehrwürdigen Heß Lebensgeschichte Jesu,
and 3. — Für dieses achtzehnte Capitel ist zu benutzen Gur‑
tt, Lectiones in Nov. Test., Specim. quartum, Hamb.
805. — Jesus hatte an diesem letzten Feste (vielleicht auch an
üheren, C. 8, 1.) die Nächte außer Jerusalem (Matth. 21, 17.
uk. 21, 37.) zugebracht, um vor Nachstellungen sicher diese letzte
eit ruhig mit seinen Jüngern zu verleben. Die Jünger mochten
och immer nicht ahnen, daß sein Abscheiden so ganz nahe sei
3, 29.). Sie glaubten, ihr Meister begebe sich nur nach seiner
Gewohnheit (κατὰ τὸ ἔθος, Luk. 22, 39.) in diesen Tagen außer
ie Stadt, um dort zu übernachten. Dort in der Umgegend der
Stadt (s. zu 11, 14.) hatte Jesus Anhänger (Matth. 21, 1, 3.).
Einem derselben gehörte wahrscheinlich auch der Garten, von dem
ier die Rede ist, und der wahrscheinlich mit einer Meierei zusam‑
nenhing. Der Name derselben (des χωρίον, Matth. 26, 36.) war
גַּת שֶׁמֶן „Oelkelter." In diesem Garten bereitete sich der Herr im
Gebete auf die herannahende Gefahr vor. Was indeß hier vorge‑
angen, übergeht Johannes, der es aus der Evangelientradition als

schon sehr bekannt voraussetzt, und in diesem letzten Theile augen-
scheinlich zu dem großen Moment der Kreuzigung selbst eilt. Er
übergeht auch jene Verhandlungen, welche der Verräther, unterdeß
sein göttlicher Meister auch seiner voll Schmerz im Gebete zum
himmlischen Vater gedachte, mit dem Synedrium gepflogen. Den
Aufenthalt Jesu an diesem Orte vermuthet der Verräther. Er führt
daher die Schaar sogleich hieher. Nach den ersten drei Evangelien
geht er selbst voran, um durch einen Kuß das σημεῖον zu geben,
welches die Person Jesu sei. Nach unserem Evangelium heißt es
nun, Jesus sei von selbst der Schaar entgegengetreten, und habe
sich zu erkennen gegeben. Auch diese Abweichung der Erzählung
wird von denjenigen, welche entweder den johanneischen Bericht
oder den synoptischen für unzuverlässige Relationen ausgeben, sehr
urgirt. Zuerst nun ist hier im Allgemeinen zu bemerken, daß man,
um die Aechtheit der evangelischen Berichte anzuerkennen, nicht For-
derungen an sie machen muß, zu denen man sich bei keinem andern
Historiker für befugt hält. Richtig sagt Chrys. praef. ad Matth.:
καὶ οἱ μέγα ἐπὶ ῥητορικῇ καὶ φιλοσοφίᾳ κομπάζοντες, πολλὰ
πολλὰ βιβλία γράψαντες περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων, οὐ μό-
νον ἁπλῶς διεφώνησαν, ἀλλὰ καὶ ἐναντίως ἀλλήλοις εἶπον· καὶ
γὰρ ἕτερόν ἐστι διαφόρως εἰπεῖν καὶ μαχομένως εἰπεῖν. Man
sehe über die würklichen oder anscheinenden Widersprüche classischer
Historiker Perizon., Animadversiones Historicae, c. 8., des
Cap.: diversa tradunt aliquando scriptores de eadem re et a
se ipsis dissident. Mithin dürfen wir nie aus einigen anscheinen-
den oder würklichen Abweichungen des Berichts auf die Unzuverläs-
sigkeit des Ganzen schließen. Ferner ist es Pflicht, erst dann den
Bericht eines Geschichtschreibers über ein einzelnes Factum in Zwei-
fel zu ziehen, wenn die Unmöglichkeit der Ausgleichung mit
andern Nachrichten erwiesen ist; denn wer weiß nicht, wie sehr die
Verschiedenartigkeit der Behandlung, individuelle Absichten des
Schriftstellers in Bezug auf das Einzelne, besonders aber die man-
gelhafte Kenntniß, welche der Leser von den Einzelnheiten der Ge-
schichte hat, und welche ihn verhindert, eine Anschauung des Fac-
tums zu gewinnen, dahin würken, scheinbare Widersprüche zu er-
zeugen. Was nun die neutestamentlichen Schriftsteller insbesondere
betrifft, so waren sie Zeugen einer göttlichen Wahrheit, und der
Mensch bedarf nicht bloß göttliche Wahrheit, sondern auch wahres

iß von der göttlichen Wahrheit (vergl. den trefflichen Abschnitt
die Inspiration in der Dogmatik von Twesten, 1. Th.
8 ff.). Es ist daher aus der Natur der Sache zu schließen,
e Würkungen des Paraklet, welche der Erlöser seinen Jün-
u Ausübung ihres Berufs verheißt, sich nicht bloß auf die
iche, sondern auch auf die schriftliche Lehre bezogen haben
ı, woraus folgt, daß wir keine falsche und irrige Darstellun-
lcher Wahrheiten oder Thatsachen erwarten dürfen, welche
Wesen der Heilslehre betreffen. So wie aber oben aus dem
menhange hervorging, daß das πάντα, was der Geist lehren
innern sollte, nicht unbestimmt alles irgend zu Wissende be-
t, sondern das Ganze der Heilslehre, so sind wir auch nicht
igt, eine Untrüglichkeit der Apostel in allen einzelnen Umstän-
welche das Wesen nicht alteriren, anzunehmen. Classisch ist
r Ausspruch des Chrys. in der Vorrede zu Matth.: αὐτὸ
ὖν τοῦτο (die Abweichung in Nebenumständen) μέγιστον
ι τῆς ἀληθείας ἐστίν· εἰ γὰρ πάντα συνεφώνησαν μετὰ
ίας, καὶ μέχρι καιροῦ καὶ μέχρι τόπου καὶ μέχρι ῥημά-
ὐτῶν, οὐδεὶς ἂν ἐπίστευσε τῶν ἐχθρῶν, ὅτι μὴ συνελ-
; ἀπὸ συνθήκης τινὸς ἀνθρωπίνης ἔγραψαν, ἅπερ ἔγρα-
οὐ γὰρ εἶναι τῆς ἁπλότητος τὴν τοσαύτην συμφωνίαν·
δὲ καὶ ἡ δοκοῦσα ἐν μικροῖς εἶναι διαφωνία πάσης ἀπαλ-
αὐτοὺς ὑποψίας, καὶ λαμπρῶς ὑπὲρ τοῦ τρόπου τῶν
ντων ἀπολογεῖται... ἐκεῖνο ἀξιοῦμεν ὑμᾶς παρατηρεῖν,
τοῖς κεφαλαίοις καὶ συνέχουσιν ἡμῶν τὴν ζωὴν καὶ τὸ
μα συγκρατοῦσιν οὐδαμοῦ τις αὐτῶν οὐδὲ μικρὸν δια-
ίας εὑρίσκεται. Mithin ist auch nicht die Möglichkeit
iderspruchs in unwesentlichen Umständen zu läugnen. Nach
gegebenen allgemeinen Gesetzen für die Historie ist aber auch
ürklichkeit nicht eher anzunehmen, als wenn die Unmög-
der Ausgleichung dargethan ist. Wenn wir nun diese Grund-
ı dem vorliegenden Falle anwenden, so werden wir hier die
ichung eben nicht schwierig finden. Der Verräther eilte, wie
ausdrücklich erwähnt, C. 22, 47., der Schaar etwas voran,
ıb das Zeichen. Dessenungeachtet konnte es doch geschehen,
ıe Diener, welche schon früher sich gescheut hatten Jesum zu
, C. 7, 46., und die wir auch hier noch den Eindrücken des
hen in ihm offen finden, noch Anstand nahmen sogleich zu-

zugreifen, und Jesus auf diese Weise Zeit erhielt, sich selbst ihm
darzustellen. Die Scheu, welche sie, die ja einen besonderen gött-
lichen Propheten in ihm erkannten, nach C. 7, 46. bei dem ganzen
Unternehmen begleitete, erhöhte sich, und sie treten zurück und fal-
len nieder. Andere scheinen vielmehr die Jünger ergreifen zu wol-
len, V. 8.

'Εξῆλθε kann man in dieser Verbindung mit dem Gehen über
den Kidron nicht wohl auf das Herausgehn aus dem Speisesaal
beziehen, sondern auf das Herausgehen aus dem Thore der Stadt,
denn unweit des Goldthores floß der Bach Kidron. Ueber die Pro-
phetenbrücke führte der Weg nach dem Oelberge. Zwischen dem
Bach und dem Oelberge lag die Meierei. Das εἰπών muß nach
dem Gesagten als Plusquamp. gefaßt werden. Die Lesart τῶν
Κέδρων kam aus einer falschen Ableitung dieses Namens. קִדְרוֹן
von קָדַר „schwarz seyn," hat seinen Namen entweder von dem dun-
keln Wasser, oder von dem engen, dunkeln Bergthal, in welchem
der Bach fließt. Josephus nennt dieses Thal selbst ἡ φάραγξ
καλουμένη Κέδρων, de bello I., l. 5. c. 8.

V. 3. Ἡ σπεῖρα ist bei den Griechen der Name für die römi-
schen Cohorten, welche den zehnten Theil einer Legion bildeten, et-
wa fünfhundert Mann. Eine solche römische Cohorte lag auf der
Burg Antonia als Wache. Da dieses Wort auch sonst im N. T.
diese Bedeutung hat, Matth. 27, 27. Mark. 15, 16. Apg. 10, 1.
und nachher auch der Chiliarch vorkommt, so ist es am natürlichsten
auch hier sie anzunehmen. Natürlich ist der Ausdruck dann synek-
dochisch, wie der unsrige „die Wache," und bezeichnet eine Anzahl
Leute aus der Cohorte. Die ὑπηρέται sind die levitischen Tempel-
diener, welche zugleich dem religiösen Forum der Synedristen als
Gerichtsdiener dienten, und Oberbefehlshaber hatten (Apg. 5, 26.).
Die Soldaten der Cohorte waren wohl nicht eigentlich zur Ergrei-
fung Jesu mitgenommen, sondern wohl vielmehr zur Beschützung
der Gerichtsdiener, wenn die Jünger oder andere Anhänger — viel-
leicht, meinte man, von Jesu selbst aufgewiegelt — sich widersetzen
und einen Aufstand veranlassen sollten. Ἀρχιερεῖς καὶ φαρισαῖοι,
wie 7, 32., das Synedrium, das religiös-juridische Forum.

V. 4—7. Jesus, im völligen Bewußtseyn des ganzen gött-
lichen Rathschlusses über ihn, erhoben durch das in der Weisheit
Gottes zum Heile des ganzen Menschengeschlechts gegründete

δεῖ γενέσθαι ταῦτα γενέσθαι (Matth. 26, 54.), tritt von selbst hervor. Schon jene Antwort der Diener V. 5. müssen wir uns mit jener ängstlichen Scheu ausgesprochen denken, welche immer das böse Gewissen mit sich führt, zumal wenn, wie bei diesen nach C. 7, 46., frühere Eindrücke von der Erhabenheit dessen, an welchem die That ausgeübt wird, noch hinzukommen. Als nun der Göttliche, mit einer Ueberlegenheit, welche nicht bloß das Bewußtseyn eigner Schuldlosigkeit, sondern das Bewußtseyn ein in dem allerweisesten Plane Gottes gegründetes, auf Ewigkeiten hinaus segenverbreitendes Werk zu vollenden, dem Menschen über seine Gegner giebt, mit göttlicher Festigkeit und Ruhe sagt: Ich bin es! da durchstrahlt das Göttliche ihr verdunkeltes, aber doch bereits aufgeregtes Gewissen: sie sinken nieder. Wir finden in der Geschichte Beispiele, daß selbst die in entscheidenden Augenblicken aufs höchste aufgeregte menschliche Kraft — und zwar gerade je weniger sie sich in Worten äußerte — eine ähnliche Gewalt über die vom bösen Gewissen gelähmten Gegner ausübte. So z. B. Marius und Coligny (Seranus, Commentarii Gall., T. III. p. 32.) vor ihren Mördern.

V. 8. Die Bestürzten scheinen unterdeß, wie es die Art solcher Menschen ist, da sie auf den eigentlich Beabsichtigten nicht sogleich einzudringen wagen, die Hand an die Schuldlosen gelegt zu haben.

V. 9. Jenes Wort Christi, was er in seinem Gebete C. 17, 12. ausgesprochen hatte, ging hier auch in noch einem anderen Sinne in Erfüllung, als der ursprünglich nächste war. Ἵνα πληρωθῇ, „so daß auch hier eintraf," wie C. 2, 17., wozu s. d. Anm.

V. 10. 11. Petrus zeigt sich auch hier wieder in seinem gewohnten Charakter als der Rasche, sich Uebereilende. Zu vergleichen ist die Erzählung bei den Synoptikern, welche manche Ergänzungen enthält, Matth. 26, 51. Mark. 14, 47. Luk. 22, 49. Johannes allein erwähnt den Namen des Knechts, wahrscheinlich weil er genauer im Hause des Hohenpriesters bekannt war, s. V. 15. — Christus erscheint als der Heilige, der Gottes Willen gänzlich in sich aufgenommen hat, und darum nichts Eigenmächtiges zur Abwendung des Leidens thut. — Der Kelch des Leidens oder der Drangsal, ein Bild, das im A. T. häufig, Ps. 11, 6. Jer. 25, 15, 16. 49, 12. u. a. Auch im Arabischen und Syrischen kommt es ähnlich vor (s. Gesenius zu Jes. 51, 17.). Besonders nennen

die Rabbinen göttliche Strafgerichte מכות. — Nach Lukas
Christus das Ohr wieder.

V. 12. Als der erste unmittelbare Eindruck des Göttlich
Jesu auf die Gemüther vorüber, und die Stimme des laut ge
denen Gewissens wieder übertäubt ist, ergreifen sie ihn. Χιλίαρ
gleich mit dem lateinischen tribunus, womit sowohl der Anf
einer Legion als auch einer Cohorte bezeichnet wurde. Das
den war bei jedem Gefangennehmen gewöhnlich, Apg. 21, 33.

V. 13. Es ist hier zuerst eine Schwierigkeit zu berü
welche in dieser Erzählung des Verhörs und der Verläugnu
Petri liegt, sowohl wenn wir den Johannes für sich betrachten
wenn wir ihn mit den Synoptikern vergleichen. Betrachten
den Bericht des Johannes für sich, so schließt sich, wie es s
V. 15—24. an V. 13. an, und das Verhör eben sowohl a
Verläugnungen Petri fielen im Hause des Annas vor. Wa
die Erzählung der Verläugnungen bei Johannes betrifft, so f
darin ganz dem chronologischen Verlauf der Sache. Die e
folgt gleich beim Eintritte. Als Petrus eingelassen ist, w
das Verhör statt fand, stellt er sich mit den andern Knechten
Feuer. Es erfolgt unterdeß das Verhör. Während desse
(Luk. 22, 61.) beim Ausgange desselben erfolgt die andere V
nung. Wie kommt nun aber Johannes dazu, V. 24. in di
einzuschieben? Ist auch diese zweite Verläugnung im Ha
Annas vor sich gegangen, so ist es unbegreiflich, wie Jo
durch V. 24. die Scene auf einmal an einen andern Ort
Man müßte also annehmen, die andere Verläugnung sei in
des Kaiphas vorgefallen. Dies würde man aber, wenn d
hergehende in des Annas Hause statt fand, auf keine Weise
scheinlich finden können. Denn die ganze Erzählung v
Wärmen am Feuer V. 25. schließt sich selbst den Worten
V. 18. an, und soll diesen Vers wieder aufnehmen. F
würde, wenn dies Verhör bei Annas statt fand, angenomm
den müssen, daß Johannes das Verhör bei Kaiphas ganz ü
gen habe, obgleich dies doch auf jeden Fall das eigentliche
liche war. Auch würde V. 14. sehr zwecklos erscheinen, u
lich befände sich alsdann Johannes in einem entschiedenen
spruch mit den Synoptikern, welche alle Verläugnungen P
Hause des Kaiphas vorfallen lassen. Obzwar nun die Ausgl

wierigkeiten nicht fern liegt, so hat man doch manche unna=
versucht. Die gewaltsamste ist die, welche Kyrill wählt,
:r πρὸς Ἄνναν πρῶτον einschiebt (daß er es in einem cod.
)abe, geht nicht hervor) καὶ ἀπέστειλαν αὐτὸν δεδεμένον
αϊάφαν; auch eine unbedeutende Handschrift liest nebst ei=
dschrift der philoxenianisch=syrischen Uebersetzung: ἀπέστει-
αὐτὸν ὁ Ἄννας δεδεμένον πρὸς Καϊάφαν. Vertheidigt
)iese unverbürgte Lesart von Erasmus, Beza, Erasm.
dt u. A. Am nächsten liegt es, V. 24. den Aor. ἀπέστει-
er Bedeutung des Plusquamp. zu nehmen, wie schon Cal=
Beza, Ludw. de Dieu u. A. Daß der Aorist für das
mp. steht, und besonders wenn ein früherer Umstand nach=
)ird, davon haben wir schon oben Beispiele gehabt, s. Wi=
. A. 225. Gewöhnlich werden dergleichen Nachholungen
ἐρ eingeführt; in einigen unzuverlässigen Auctoritäten fin=
hier οὖν und δέ — wahrscheinlich beides Einschiebungen,
em man ἀπέστειλεν als Imperf. oder Plusquamp. faßte.
)s müssen wir bei dieser Erklärung eine Nachlässigkeit in
anneischen Bericht zugeben, wir können uns indeß auch
s Entstehen derselben erklären. Da Johannes V. 13. des
gelegentlich Erwähnung gethan hat, so schließt sich hieran
rakteristik desselben, welche zeigen soll, wie wohl Jesus ge=
: diesem behandelt zu werden erwarten mußte. So waren
danken auf das Verhör gerichtet, und er konnte, das Hin=
)on Annas zu Kaiphas überspringend, sofort von diesem
reden. Noch ein Nebenumstand kommt hinzu, welcher
iffassung bestätigt: nämlich da wo Annas genannt wird,
bei Johannes — obzwar er als vormaliger Hoherpriester,
)ischer Sitte, den Titel beibehielt — nicht diesen Namen
nd 24.; wohl aber führt ihn Kaiphas vorzugsweise. Auch
tet darauf, daß, wenn ὁ ἀρχιερεύς ohne Namen vorkommt,
gemeint sei. — Warum Christus zuerst zu Annas geführt
)arüber haben wir nur Vermuthungen. Augustin ver=
daß das Haus des Annas, der früher das Hohepriester=
leidet hatte und also ein vornehmer Mann war, und schon
er nicht übergangen werden durfte, gerade nahe und vor
Kaiphas gelegen habe. Chrys. meint, es sei nur eben
n oder Prahlerei geschehen. Die Ursachen lassen sich wohl

auffinden, wenn wir das Verhältniß des Annas zum Kaiph
wägen: Annas war selbst eilf Jahre Hoherpriester gewes
höchst wahrscheinlich dazumal Vice=Hoherpriester, denn Luk
und Apg. 4, 6. heißt er auch ἀρχιερεύς, welchen Titel a
סְגָנִים, Stellvertreter der Hohenpriester, führten. Mithin
schon diese seine Würde hin, um zu erklären, daß der merkw
Gefangene ihm vorgestellt wurde. Ueberdies mochte das nah
hältniß des Kaiphas und Annas wohl beide zu gemeinscha
Verabredung über die Gefangennehmung Jesu veranlaßt
Daß er aber zuerst zu Annas geführt wurde, kann wohl
zu erklären seyn, daß der Zug zuerst vor seinem Hause vorb

V. 14. Die Erwähnung dieses Umstandes erhält nu
Bedeutung, wenn wir annehmen, daß eben Kaiphas das
anstellte. Der Evangelist wollte eben andeuten, in welche
das Urtheil über den Erlöser gelegt war.

V. 15—17. Es heißt zwar in den andern Evangeli
alle Jünger bei der Gefangennehmung flohen; dies schließt
nicht aus, daß Petrus und Johannes, nachdem der Augenb
Gefahr vorüber war, in der Entfernung (bei den Syno
μακρόθεν) folgen konnten. Der ἄλλος μαθητής kann kei
rer als Johannes seyn (Heum. meint: Judas, Gurlitt
ein Unbekannter), der sich C. 20, 2. den ἄλλος μαθητής n
ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς, aber V. 3. 4. ebendaselbst bloß ὁ ἄλλο
τής. Da Johannes im Hause des Kaiphas bekannt war,
man kein Bedenken ihn mit einzulassen, und da Johann
gern seinen Freund Petrus vor der Thür lassen wollte, so l
er es bei der Thürsteherin, daß auch dieser mit in den Vo
ten konnte. Bei den Hebräern waren Frauen die Pförtn
12, 13. Auch bei den Griechen und Römern kommen i
vor (Bynäus ad h. l.), obwohl bei ihnen gewöhnlich M
diesem Amte gebraucht wurden. Die Magd schließt schon
daß Johannes sich für Petrus verwendet, daß er ein Anhän
seyn möge, und fragt daher nicht gerade in böser Absicht.
en humani roboris specimen! fumus est, quidquid
in hominibus apparet. Chrys.: τί γέγονε, Πέτρε, ἡ
θυρωροῦ φέρεις ἐρώτησιν; μὴ γὰρ στρατιώτης ἦν ὁ
— — καὶ οὐδὲ ἡ ἐρώτησις θρασεῖα. Οὐ γὰρ εἶπε, τοῦ
καὶ τοῦ λυμεῶνος μαθητὴς εἶ, ἀλλὰ τοῦ ἀνθρώπου

εώσης μᾶλλον καὶ κατακαμπτομένης ἦν. Das Letztere,
ryf. sagt, verhält sich wohl nicht so. Ἄνθρωπος steht
e sonst bei den Griechen und Lateinern und auch im N. T.
, 14. 22, 60.), verächtlich, so ja auch im Deutschen. Die
iennen bekanntlich noch jetzt Christum verächtlich אותו האיש
Mensch." Aber die Menschenfurcht läßt den Schwachen im
enden Augenblicke verläugnen. Schöne praktische Bemer-
über die Verläugnung Petri s. bei Mel. in der Abhand-
infirmitate nostra bei dieser Stelle, und bei Luther zu
stelle. Von diesen weicht nicht wenig ab Dr. Paulus
über den verläugnenden Apostel (Comm. zu den Synopti-
). 3. S. 649.): „Es versteht sich, daß Petrus zwar Un-
eiten gesagt hatte, aber nicht Lügen, weil die Fra-
alle nicht befugt waren, ihn zur Rede zu
. Nichts ist weniger auf ihn anzuwenden (!) als
Wort vom „Bekennen vor den Menschen."" —
18. Da dem Evangelisten die Erzählung von Petro wich-
o beschreibt er uns, ehe er von dem Verhör redet, die Si-
in welcher sich derselbe während des Verhörs Jesu be-
. Bekanntlich sind die Gebäude des Orients ins Gevierte
so daß im Innern ein viereckiger, unbedeckter Raum ist, die
Der Zugang zu derselben geht durch das von der vordern
es Stockwerks überbaute προαύλιον, und ist durch eine
erschlossen, an welcher eben die Pförtnerin stand. Um die
Pascha, im März, ist es zwar am Tage sehr warm in Pa-
aber bei Nacht und gegen Morgen ist es sehr kalt, so daß
hnee fällt. — Die δοῦλοι sind das Hausgesinde des Kai-
ie ὑπηρέται die Gerichtsdiener, die Männer von der Tem-
e, s. V. 12.

19. Der Hohepriester will Jesu solche Aeußerungen ent-
welche leichten Grund zur Anklage geben. Dies war beson-
r Fall, wenn Jesus bekannte, daß er einen ausgebreiteten
habe. Was die Lehre betrifft, so erwartete er wohl zu hö-
s der Erlöser sich als den Messias bezeichnen würde.

20. 21. Wie es oft in den Reden Christi von uns bemerkt
antwortet der große Herzenskündiger auch hier mit Rücksicht
Gesinnung des Fragenden. Christus wußte, daß der
iß ihn zu verdammen von dem von Gott entfremdeten Prie-

ster im Herzen schon gefaßt war, und daß seine eigenen Ant
nur zur Begründung jenes Entschlusses benutzt werden
Darum giebt er selbst keine Antwort, schweigt auch noch als
Zeugen gegen ihn auftreten (Matth. 26, 62.). So kann
in göttlicher Ruhe aller eigenen Rechtfertigung entsagen,
den Verlauf alles dessen, was ihn betrifft, bis zu seinem gl
Ende in seinem Bewußtseyn umfaßt.

V. 22. 23. Calvin: coactum est concilium, in quo
ma gravitas vigere debebat. Minister unus tantum li
sibi sumit, ut in media causae actione, in conspectu i
eum, qui nulla in re noxius repertus est, caedat. Qu
mirum, si in tam barbaro consessu damnatur Christi
na. Chrys.: *τί τούτου γένοιτ' ἂν ἰταμώτερον; Φρίξον,
ἔκστηθι, γῆ, τῇ τοῦ δεσπότου μακροθυμίᾳ καὶ τῇ τῶν
ἀγνωμοσύνῃ. Καίτοι τί ποτε ἦν τὸ λεχθέν; οὐ γὰρ ὡς κα
μενος εἰπεῖν ἔλεγε, τί με ἐρωτᾷς; ἀλλὰ πᾶσαν ἐκκόψαι β
νος ἀγνωμοσύνης ὑπόθεσιν, καὶ ἐπὶ τούτοις ῥαπισθεὶς,
νάμενος πάντα σεῖσαι καὶ ἀφανίσαι, τούτων μὲν οὐδὲ
φθέγγεται δὲ ῥήματα πᾶσαν δυνάμενα θηριωδίαν ἐκλῦ
Ὁρᾷς τὸ δικαστήριον θορύβου γέμον καὶ ταραχῆς καὶ*

V. 24. Ueber diesen Vers s. zu V. 13.

V. 25—27. V. 25. nimmt nun wieder V. 18. auf.
Erzählung der zweiten Verläugnung scheint Johannes nich
zu seyn. Nach Matthäus und Markus hatte sich Petrus
scheinlich aus Furcht entdeckt zu werden, in das *προαύλ*
vorderen Hausraum, zurückgezogen; dort fragte ihn dieselb
die schon zuerst gefragt hatte, indem er wohl durch sein B
Verdacht erregte, noch einmal (Mark. 14, 69.). Endlich,
er wieder zum Feuer getreten ist, wird ein Verwandter des
auf ihn aufmerksam, und frägt ihn zum drittenmale, die
Leute stimmen in den Verdacht ein, weil sie, wie die ander
gelisten erzählen, die galiläische, platte Aussprache erkennen.
dritte Mal, wie die Andern erzählen, betheuert der Schw
nun schon in Angst gesetzt ist, durch einen feierlichen Eid, er
Jesu Anhänger. Der Hahnenschrei weckt auf einmal sein G
Gerade jetzt wird Jesus, nach Verlauf einer Stunde, aus de
ren Hause wieder durch den Vorhof geführt, der liebende
wirft ihm einen liebreichen, aber doch zugleich strafenden

61.), und der arme erschütterte Jünger geht mit dem
r den Erlöser führt, zur Pforte hinaus, und weint Thrä-
Reue.
!8. Johannes hat nur einen Theil des Verhörs gegeben,
re ist aus den Synoptikern zu ergänzen. Der Hoheprie-
zuerst aus Jesu eigenem Munde ein Zeugniß gegen ihn
ımen gewünscht. Als dies nicht gelungen war, waren fal-
en aufgetreten, deren Anklagen aber bedeutungslos gefun-
en, bis zweie von ihnen aussagten, Christus habe behaup-
rmöge den Tempel Gottes umzustürzen, und in drei Tagen
ufzubauen. Dies war eine Anklage der Gotteslästerung,
her das religiöse Forum der Juden ihn verdammen könnte.
epriester fordert Christi eigenes Bekenntniß. Dieser schweigt.
ıt ihn der Hohepriester, ob er würklich der Messias sei.
der ihre Gesinnung kennt, antwortet (Luk. 22, 67.): „Wenn
h sage, so glaubet ihr nicht." Das Synedrium bringt auf
nmte Bekenntniß: „Also bist du der Messias?" Christus,
ıßtseyn seiner göttlichen Würde, giebt die Antwort: „Von
verdet ihr des Menschen Sohn in seiner Verherrlichung zur
Gottes sehen." Unempfänglich für den Ausdruck des gött-
ewußtseyns, der in dieser Antwort liegt, ja gestraft von
ı, eilen sie zu dem, worum es ihnen allein zu thun war,
dammungsurtheil. Der falsche Prophet mußte nach dem
steinigt werden. Das Synedrium hatte aber schon damals
l.) die ausübende Gewalt über Leben und Tod verloren;
n der Procurator ihre Aussprüche bestätigte, konnten sie
werden. Sie müssen sich daher an Pilatus wenden, und
Römer desto eher zur Ausführung des Todesurtheils zu
n, heben sie (s. zu V. 32.) die politische Seite der An-
vor, als habe Christus einen Aufruhr veranlassen und ein
Reich stiften wollen. So wälzt, wie es zu allen Zeiten
, die Lüge das Verbrechen, dessen sie sich selbst schuldig
ıf den Heiligen, Unschuldigen. Sie, die jeden Anlaß er-
der ihnen Hoffnung machen konnte, das Joch der Römer
teln, und eine eigene Herrschaft zu stiften, beschuldigten
s Verbrechens, welcher sie selbst von der politischen Frei-
die höhere des Geistes verwiesen hatte (8, 32—35.). Sie
ı zu Pilatus in das Prätorium (welches der Name für

das Gebäude jeder Provincialbehörde war). Es war unte
nachdem ihre Verhandlung eine Stunde gedauert hatte (Lu
59.), der Tag angebrochen. Sie betraten nicht selbst das hei
Haus. Während sie sich vor Gott nicht scheuten, gegen ihr
wissen den Unschuldigen anzuklagen, wollten sie doch das
nicht übertreten haben. Sie hatten noch Paschamahlzeiten zu
ten, darum fürchteten sie unrein zu werden. Ueber die Bede
welche τὸ πάσχα φαγεῖν an dieser Stelle hat, s. zu C. 13, 1.
Geistreiche, wenn auch zuweilen weithergeholte Bemerkungen
das Verhör des Erlösers vor Pilatus finden sich in Lava
Pontius Pilatus, oder die Bibel im Kleinen und der Mensch
Großen, Zürich 1781.

V. 29. Der Landpfleger mochte wohl schon früher Ei
über Jesum gehört haben, denn es scheint, daß er von Anfa
eine bestimmte Ansicht über ihn hatte, indem er ihn nämlich
Anfang an für einen wohlwollenden Enthusiasten angesehen zu
ben scheint. Auch der Traum seiner Frau (Matth. 27, 19.) sch
darauf hinzudeuten, daß Gerüchte über die Person Christi bis in
Prätorium gedrungen waren. Auch von seiner Gefangenneh
wußte er, denn er hatte den Abend vorher die Erlaubniß er
einige Mann von der σπεῖρα zum Beistande mitzunehmen. D
jüdischen Gebräuchen nun, wie die vornehmen Römer über
dazu willig waren, nachgebend, tritt er von selbst aus seinem P
last heraus. Es befand sich vor demselben ein etwas erhöhter P
mit bunten Steinplatten bedeckt (τὸ λιθόστρωτον), auf wel
der Richtstuhl stand, indem die Procuratoren nach römischer S
unter freiem Himmel Gericht hielten. Da er von vorn herein
Angeklagten für einen wohlmeinenden Schwärmer hält, und
gewohnt ist, die jüdischen Oberen aus Privathaß handeln zu se
(Matth. 27, 18.), so will er zuvörderst untersuchen, ob die f
schen Menschen wohl irgend eine Ursache hätten, den Menschen
Todes schuldig zu finden. Daher frägt er zuerst, welche Ankl
sie denn gegen ihn hätten. Die Synedristen erwarten nicht e
solche Untersuchung, sie sind gewohnt, wenn sie selbst die Unter
chung angestellt, den Landpfleger nur die Genehmigung ertheilen
sehen. Daher erklären sie trotzig, wenn nicht Jener (οὗτος v
ächtlich wie iste) von ihnen als ein Verbrecher erkannt word
wäre, würden sie ihn nicht vor dieses Forum gebracht haben.

30. 31. In dem κακοποιός liegt nicht geradehin der Be-
todeswürdigen Verbrechers. Die Juden hatten durch jene
ung nur überhaupt zu verstehen geben wollen, daß sie den
: einer Anklage um Nichts nicht verdienten. Pilatus aber
)n wenigstens nichts wissen, daß das Verbrechen todeswür-
und mithin vor sein Forum gehöre. Daher verweist er sie
Ausübung ihrer eigenen Gerichtspflege, nämlich geringere
aufzulegen, Geißelung, Synagogenbann u. dgl. Sie
:n nun deutlich zu verstehen, daß nach ihrem Urtheil Jesus
:ingere Strafe als den Tod verdiene. Ungeachtet nun ihr
ch ἡμῖν οὐκ ἔξεστι κτλ. ganz entscheidend dafür zu seyn
daß die Juden in jener Zeit die Macht, das Todesurtheil
tere Genehmigung des Landpflegers zu vollführen, verloren
so ist dieses doch bezweifelt worden (vornämlich von Sel-
: synedr. l. 2. c. 15. Wagens., Confut. R. Lip. p. 299.
is, de morte Christi l. 3. c. 1.). Die Gründe dagegen
eß schwach. Vgl. auch dagegen Sibranda de statu
provinciae sub Procuratoribus in Thes. Novo Theol.
II. 529. Man führt Matth. 10, 17. an, allein hieraus ist
Argument dafür zu nehmen, daß die Synedrien auch
onnten. Das Erheblichste wäre die Steinigung des Ste-
allein dieser Act war ein ganz tumultuarischer, und Pila-
damals nicht anwesend in Jerusalem. Ueberdies berichtet
: rabbinische Tradition einstimmig, daß das Synedrium
:rzig Jahr vor der Zerstörung Jerusalems das Recht über
nd Tod verloren habe. Dazu kommt der Ausspruch des
hus (antiq. l. 20. c. 6.) bei der Erzählung der vom Annas
ten Steinigung des Ἰάκωβος ὁ δίκαιος, daß mehrere bil-
:sinnte den Hohenpriester Annas oder Ananias beim Pro-
Albinus verklagten, und zwar auf den Grund, ὡς οὐκ
χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης καθίσαι συνέδριον. Dieses
ον καθίσαι kann sich natürlich nur beziehen auf die Sitzung
nedriums zum Beschluß von Todesstrafen. Auch sind die
ıgen, welche die Vertheidiger der entgegengesetzten Ansicht
ἡμῖν οὐκ ἔξεστι κτλ. geben, höchst unnatürlich. Einige,
gustin, beziehen es darauf, daß die Juden nicht am Sab-
ten tödten wollen, so auch Semler, Kuinoel; Andere,
eophyl., darauf, daß sie nicht die Kreuzesstrafe, welche
zutheilen wollten, ausüben durften.

V. 32. Nach den jüdischen Gesetzen war die Strafe der Kreu-
zigung nicht gebräuchlich, nur nach den römischen. Wenn nun der
Evangelist sagt, es sei nur durch eine besondere Fügung geschehen,
daß Jesus nicht die jüdische Strafe der Steinigung erlitten habe,
so scheint daraus zu folgen, daß ihn auch die Juden hätten zur
Steinigung verurtheilen können, woraus dann weiter folgen würde,
daß die Juden allerdings noch das Recht der Todesstrafe besaßen.
Allein diese Folgerung ist keineswegs begründet. Das Außeror-
dentliche des Falles lag nicht darin, daß Christus überhaupt aus
der Gerichtsbarkeit der Juden an die der Römer kam, sondern dar-
in, daß die Juden nicht bloß auf Grund von religiösen Anklagen
Jesum verurtheilt wissen wollten, in welchem Falle der Procurator
ihnen die Erlaubniß ertheilt haben würde, ihn zu steinigen, sondern
daß sie ihn auch des Hochverraths anklagten, und auf diese Weise
bewürkten, daß die Römer ihn nach ihren Gesetzen hinrichteten.
Da nämlich die Synedristen sahen, daß Pilatus nicht willens war,
ihnen auf Grund ihrer religiösen Anklagen, welche sie vielleicht
nicht erst hatten detailliren wollen, die Genehmigung zum Todes-
urtheil zu geben, so gingen sie zur Anklage des Hochverraths über
(Luk. 23, 2.) (als sie aber damit nicht durchdringen, sehen wir sie
nachher wieder auf die religiöse Anklage zurückgehen, C. 19, 7.).
Hieraus ist auch die Inquisition zu erklären, welche nun Pilatus,
nothgedrungen, mit Jesu anstellt, und die Natur der Antworten
Jesu. — Die Bemerkung des Johannes bezieht sich auf den
Ausspruch C. 8, 28.: ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τ. ἀνθρ., vgl. 12, 32.
Daß Christus damals gerade diesen Ausdruck wählte, der auch das
Kreuzigen bezeichnet, war eine geheimnißvolle Andeutung auf die
Art seines Todes.

V. 33—35. Pilatus tritt in das προαύλιον (s. V. 28.),
wo Jesus wahrscheinlich gebunden, von der Wache umgeben stand,
und wohl zum Theil die Verhandlungen des Procurators mit den
Synedristen vernehmen konnte. Er frägt ihn, ob er sich für den
König der Juden ausgebe. Zweifelhaft kann die Absicht sein, in
welcher Jesus die Gegenfrage thut. Vielleicht will er nur das
Widersinnige einer solchen Anklage gegen ihn, den Wehrlosen, de-
muthvollen rügen. Calvin: responsum Christi huc tendit,
in ea accusatione nihil esse coloris, ac si diceret: mihi ridi-
culum crimen obiicitur, cuius ne minima quidem suspicio

me cadit. Inique vero tulisse Pilatus videtur quod quaerat Christus, cur se haberet suspectum. Itaque per ingnationem exprobrat, quidquid mali est, esse a propria ate. Indeß scheint doch diese Gegenfrage des Erlösers die Antt V. 37. vorbereiten zu sollen, und dies geschieht am besten, wir annehmen, daß Christus wissen wollte, in welchem Sinne atus jenes Wort nehme, ob im irdischen, dem, den es beim ner haben mußte, oder ob im höheren geistigen, dem, welchen bei den Juden hatte oder haben sollte. Darum erwiedert nun h der Procurator, der diese Absicht des Erlösers bemerkt, in lchem Sinne jener Ausdruck bei den Juden vorkomme, darum ümmere er sich nicht.

V. 36. In dieser Antwort lag alles, was nöthig war, um en politischen Verdacht niederzuschlagen. Der, welcher sich wistandslos von seinen Feinden ergreifen und vor Gericht bringen it, kann keine politischen Absichten haben. — Ἐντεῦθεν entcht dem מֵעוֹלָם הַזֶּה.

V. 37. Pilatus, scheu, wie es flache Weltleute sind, auf stliche Angelegenheiten einzugehn, will nur bei dem, was zum ichtlichen Urtheil nöthig ist, stehn bleiben, und fragt daher im lgemeinen: „Also für einen König giebst du dich doch aus?" arauf, daß Pilatus im Verhör und nachher auch auf der Ueberrift am Kreuz immer von Christo sagt, „er ist der König der Jun," und nicht „er giebt sich dafür aus," daß er also auf diese eise immer die Wahrheit ausspricht, wendet Lampe das: ludit humanis divina potentia rebus, an. Pilatus drückte sich ne Zweifel gerade so aus, um sowohl in Bezug auf den wehrsen, gemißhandelten Jesus, als in Bezug auf die Juden einen rkastischen Spott anzubringen. — Christus kann nicht geradezu n sich ablehnen, daß er König ist, denn er ist von Gott zum errscher im Gottesreich eingesetzt, aber er bezeichnet noch deutlicher, ß hier von irdischer Herrschaft nicht die Rede ist. Σὺ λέγεις ist viel als πάνυ μὲν οὖν, Matth. 27, 11. 26, 25, 64. So im riechischen: φήμ' ἐγώ, und bei den Rabbinen häufig אַתּוּן אֲמַרְיתּוּן. ur zur Verdeutlichung setzt Johannes noch hinzu ὅτι βασιλεύς μι. — Ἀλήθεια, vgl. zu 1, 4. Diese Wahrheit, dieses Leben in er höheren Weltordnung, welcher der Mensch seiner innersten atur nach angehört, den durch das Leben in der Entfremdung von

Gott verblendeten Menschen zu offenbaren, dazu ist Christus in die Welt erschienen, das ist sein Beruf von Gott. Vgl. zu 17, 4. Apoll.: ἀλήθειαν λέγει τὸ ἑαυτὸν ἀποδεῖξαι τοῖς ἀνθρώποις, καὶ διὰ τῆς ἑαυτοῦ γνώσεως τὴν σωτηρίαν αὐτοῖς ... ρίσασθαι. — Ἔρχεσθαι und ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον von ... lich gesandten Männern, s. 10, 8. Wenn nun hierin seine ... liche Würde besteht, so ergiebt sich auch daraus die Natur seiner Diener. Es sind nicht bewaffnete Krieger, es sind die, ... vom Vater gezogen und innerlich zur Anerkennung ihrer S... und ihrer Bedürfnisse gelangt, ihm ihr Herz öffnen, angez... von der göttlichen Majestät jener himmlischen Wahrheit, wie sie ihm erscheint (vgl. zu 8, 43, 47. 10, 27. 6, 37, 44. 17, 6.).

V. 38. Nun erkennt Pilatus deutlich, daß der Angeschuldigte nur ein wohlmeinender Enthusiast sei. Die letzten Worte Ch... hätten ihn selbst darauf führen können, das Göttliche in der Erscheinung dessen, der vor ihm stand, zu ahnen, aber dazu fehlte ihm der innere Sinn. Er hatte eben keine Ahnung einer höhern Weltordnung in sich, deren Abglanz Jesu Erscheinung war. ... wo innere Verwandtschaft mit dem Göttlichen ist, wird das Göttliche verstanden. Wo aber die innere göttliche Flamme der Sehnsucht nach einem bleibenden Gute durch ein flaches Weltleben ... ausgelöscht wird, da zweifelt denn der Mensch auch daran, daß es objectiv eine göttliche Wahrheit gebe. Denn wenn Gott aufhört im sittlich religiösen Bewußtseyn der Menschen ein Zeugniß von sich zu geben, wie kann der Mensch dahin kommen, objectiv Gott und göttliche Dinge anzuerkennen? So ruft denn der Procurator, in der Verachtung des flachen Weltmannes gegen alles, was über die Endlichkeit hinausliegt, und was die höhere Sehnsucht im Menschen begehrt: „Was ist Wahrheit!“ Pilatus repräsentirt hier ... ganze Classe von vornehmen Römern, welche bei dem Streite der Systeme und dem von der Wahrheit nur stellenweise durchleuchteten fabelhaften Religionsgebäude ihres Volkes — eben weil sie das innerliche Zeugniß Gottes in ihrem religiös-sittlichen Bewußtseyn durch ein flaches Weltleben ausgelöscht hatten, und somit das wahre Kriterion aller philosophischen und religiösen Lehren nicht anwenden — über alle Bemühungen das Göttliche zu erforschen flachen, kalten Spott ausgossen (Neanders Kirchengeschichte, B. 1. S. 15.). In demselben Sinne sagt später der Heide Cäcilius zu den Chri-

hen (Minutius, Octavianus c. 12. §. 7. c. 13. §. 1. 11. 12.): Wenn ihr weise seyn wollt oder auch nur bescheiden, so hört auf, über die Zonen des Himmels und die Geheimnisse und Schicksale der Welt zu grübeln. Es ist hinreichend vor die Füße zu schauen, zumal für so ungelehrte, ungebildete, rohe und bäurische Leute, die nicht einmal in bürgerlichen Dingen ein Urtheil haben, geschweige in göttlichen. Wollt ihr durchaus philosophiren, so ahmt dem Sokrates nach, der, so oft man ihn um himmlische Dinge befragte, antwortete: Was über uns, geht uns nichts an" (Sokrates ist hier mißverstanden. Er verdammte das μετέωρα φροντίζειν der Sophisten, was für das praktische Leben keine Frucht bringe; aber eben weil er alles auf religiös-sittliche Beziehungen zurückführte, wurde er von Aristophanes als ein μετέωρα φροντίζων verspottet). Erasm., Grot., Heß u. A. wollen den Ausruf τί ἐστιν ἀλήθεια; nicht als einen höhnenden skeptischen Ausruf angesehen wissen, sondern als eine Frage, durch welche Pilatus nähere Erkundigung einziehn wollte. Allein davon abgesehen, daß es doch auffiele, wenn er nach näherer Erläuterung gefragt und die Antwort nicht abgewartet hätte, würde man dann doch den Satz anders ausgedrückt erwarten. Ueberdies stimmt die oben angegebene Auffassung besser zu dem Ganzen des Charakters des Landpflegers, wie er in dieser Erzählung erscheint. — Pilatus hat erkannt, daß Jesus — wie er es ansah — ein bloßer Schwärmer sei. Die religiöse Indifferenz, sobald sie nur nicht selbst geradezu angegriffen wird, macht tolerant. Der Landpfleger empfand ein vornehmes Mitleid. Er will den schuldlosen, wohlmeinenden Enthusiasten retten, zumal da er die pharisäische Parteiwuth in dieser Sache erkannte (Mark. 15, 10.).

V. 39. 40. Die Erzählung des Johannes muß hier, ebenso wie die des Matthäus und Markus, aus Luk. 23, 5 ff. ergänzt werden. Als Pilatus den Synedristen erklärt, er finde kein Verbrechen in Christo, so bestehen sie auf der Versicherung, daß er ganz Judäa bis Galiläa hin in Aufruhr gesetzt habe. Die Menschenfreundlichkeit, die aus religiöser Indifferenz hervorgeht, kann die Unschuld nur vertheidigen, so lange der eigene Vortheil mit dieser Vertheidigung nicht in Streit kommt, sie kann der Wahrheit und Unschuld keine Opfer bringen. Darum sucht Pilatus sich so aus der Sache zu ziehen, daß er nicht geradezu den Unschuldigen ver-

damme, aber doch auch nicht durch Erregung des Unwillens der Synedristen sich selbst schade. Es befand sich eben zum Feste der Tetrarch von Galiläa, Herodes Antipas, in Jerusalem. Als nun der Landpfleger Galiläa erwähnen hört, so fällt ihm ein, ob er nicht die ganze Angelegenheit an diesen überweisen könne. Zwar war er mit ihm verfeindet, allein dies hinderte ihn nicht. Herodes, ein weltkluger (Luk. 13, 32.) und dabei abergläubischer Mensch (Luk. 13, 31.), ist sehr erfreut, theils weil ihm die Höflichkeit des Procurators willkommen ist, theils auch weil er seine abergläubische und dabei leichtsinnige Neugierde durch ein Wunder Christi befriedigen möchte. Allein der Göttliche war fern davon, die Gotteskraft, die ihm verliehen war, einer schaulustigen Neugier dienstbar zu machen. Ja, da er den eiteln Grund jenes Weltlings kannte, beobachtete er auch Stillschweigen bei den Fragen desselben. Der freche Tetrarch wird durch die Verachtung, die ihm widerfährt, zum Unwillen gereizt, und geht in seiner Frechheit so weit, Christum dem Hohne seiner Soldaten preiszugeben. Mit einem grellfarbigen Mantel bedeckt, zum Hohn über die angemaßte Messiaswürde, entläßt er ihn wieder zum Pilatus. So sieht sich der von Menschenfurcht erfüllte Pilatus aufs Neue in Verlegenheit gesetzt. Es fällt ihm indeß noch ein Ausweg ein. Es war die Gewohnheit, daß der Procurator am Paschafest einen Gefangenen losgab — wahrscheinlich eine jüdische Sitte (s. Wolf zu Matth. 27, 15.). Eben befand sich ein berüchtigter Empörer und Mörder (Luk. 23, 19.) im Gefängniß. Nach einigen codd. und Uebersetzungen (deren Auctorität indeß sehr zweifelhaft) in Matth. 27, 16. und 17. hieß derselbe auch Jesus, der Sohn Abba (בַּר אַבָּא). Zwischen diesem Jesus und Jesus, dem Könige der Juden — wie er ihn sarkastisch auch hier nennt — schlägt Pilatus die Wahl vor. Die Synedristen besprechen sich mit dem Volke, um es nach ihren Ansichten zu stimmen. Unterdeß erscheint ein Bote von der Frau des Landpflegers, welche ihren Gatten bitten läßt, gegen den Mann, den er richte, gerecht zu verfahren, weil sie seinethalben ängstigende Traumgesichte gehabt habe (Matth. 27, 19.) Wenn auch Pilatus hierdurch noch mehr beunruhigt wurde (Matth. 27, 24.), so konnte ihn dies doch nicht bewegen, gerade durch zu gehen, um die Unschuld zu rechtfertigen. Als das von den Priestern geleitete Volk gegen sein Erwarten den Barabbas los begehrt, versucht er noch einen Aus-

lig. Er will Jesum geißeln lassen, um so der Wuth des Volkes einige Genüge zu thun (Luk. 23, 22.).

Capitel XIX.

V. 1—5. Der halbgerechte Richter läßt, um die blinde Wuth der Gegner einigermaßen zu besänftigen, Jesum in das προαύλιον zur Geißelung führen. Chrys.: ἐμαστίγωσεν αὐτὸν, τάχα ἐκλῦσαι βουλόμενος καὶ παραμυθήσασθαι τὸν Ἰουδαϊκὸν ζῆλον. Die jüdische Geißelung, eine von den Synagogenstrafen, war milder als die römische, indem sie nicht über vierzig Schläge ausgedehnt werden durfte; auch beraubte sie nicht der bürgerlichen Ehre, selbst Priester empfingen sie; die römische wurde an keinem römischen Bürger, sondern nur an Sclaven ausgeübt. Die Geißeln waren aus Riemen gewunden, an welche zuweilen, um den Schmerz zu verstärken, kleine würfelförmige Knochenstücke befestigt wurden (μάστιξ ἀστραγαλωτή). Wie blutig oft diese Strafe war, zeigt z. B. die Erzählung, welche die Smyrnenser von der Geißelung ihrer Martyrer geben (ep. eccl. Smyrn. c. 2., vgl. Euseb., hist. eccl. l. 4. c. 15.): τὸ γὰρ γενναῖον αὐτῶν καὶ ὑπομονητικὸν καὶ φιλοδέσποτον τίς οὐκ ἂν θαυμάσειεν; οἳ μάστιξι μὲν καταξανθέντες, ὥστε μέχρι τῶν ἔσω φλεβῶν καὶ ἀρτεριῶν τὴν τῆς σαρκὸς οἰκονομίαν θεωρεῖσθαι, ὑπέμειναν. Der von Menschlichkeit entblößte Soldatenhaufe begnügt sich nicht bloß mit der verordneten Strafe. Vielleicht hatten sie gehört, wie schon die Leute des Herodes ihren Muthwillen an dem erhabenen Gefangenen ausgeübt hatten. Das zum Spott ihm umgehangene Gewand war noch zur Hand (jenes von Herodes Jesu umgelegte Gewand heißt bei Lukas λαμπρά, daraus ist aber nicht zu schließen, daß es weiß und mithin von dem, von welchem hier die Rede ist, verschieden gewesen sei, denn λαμπρός nach der nächsten Bedeutung ist gleich φαιδρός „grellfarbig"). Die Juden an sich waren ihnen ein verächtliches Volk. Wenn nun ein so Wehrloser, ihrer Gewalt Preisgegebener sich zum Könige des verachteten Volks aufwirft, so giebt ihnen dieses eine gute Gelegenheit, sowohl den Wehrlosen selbst als auch das Volk zu verhöhnen. Daher äffen sie die königlichen Insignien nach, Purpurgewand, Diadem, Scepter, begrüßen ihn höhnend mit dem Gruße, den man dem Kaiser zuzurufen pflegte,

und lassen dann ihre ferneren Mißhandlungen an ihm aus. Äh-
lich ist, was Vopiscus vom Proculus erzählt (§. 2.): quum i
convivio quodam ad latrunculos luderetur, atque ipse dec
imperator exissèt, quidam non ignobilis scurra *Ave*, inqu
Auguste! Allataque lana (laena) purpurea, humeris e
iunxit, eumque adoravit. Pilatus scheint bei dieser Züchtigu
gegenwärtig gewesen zu seyn; nachdem die Soldaten ihr n
Spiel geendet, heißt er sie den Gemißhandelten wieder heraus
die Richtstätte bringen; er geht ihnen voran, und erklärt den G
bristen, was den Inhalt von V. 4. bildet, wozu nur noch
ἴδε ὁ ἄνθρ. hinzuzunehmen, denn das Uebrige in V. 5. ist Pa
these. Was ist nun der Sinn dieser Erklärung des Pilatus? W
zuerst den Sinn des ἴδε ὁ ἄνθρ. betrifft, so nehmen schon die m
sten alten Ausleger an, daß Pilatus, selbst von Mitleid ergriff
das Mitleid der Juden habe erwecken wollen. Aug.: si regi i
videtis, iam parcite, quia deiectum videtis; flagellatus est,
amaris conviciis illusus, fervet ignominia, fervescit invid
So Euth., Calv., Semler. Man könnte dabei besonders die
Wendung nehmen, wie Grotius thut: „Seht was dieser Mens
sich gefallen läßt; einen Solchen für einen Aufrührer zu halten, i
lächerlich.“ Diese letztere Auffassung wäre nicht unzulässig, die
erstere setzt bei Pilatus eine Weichheit des Gemüths voraus, die
sich bei diesem kalten, sarkastischen Weltling nicht erwarten läßt.
Noch weniger möchte es mit dem Charakter des Procurators über-
einstimmen, einen Ausdruck der Verehrung vor Jesu himmlische
Ruhe darin zu finden. So etwas verstehen flache Weltlinge nur
selten. Wir ziehen es vor, den Ausruf eben so wie den unten
V. 19, 14, 15. als Ausdruck der Verachtung anzusehen, wie Eras.
thut, und ihn so mit dem Vorhergehenden in Verbindung zu brin-
gen, als wollte Pilatus zu den Juden sagen: „Jesus hat die
Geißelung empfangen, ich bringe ihn wieder vor euch, damit ihr
seht, daß ich selbst gar keinen Richter über ihn abgeben mag, denn
ich halte ihn für unschuldig.“

V. 6. Sobald die Schaar der von Gott entfremdeten Priester
den Gegenstand ihres Hasses wieder erblickt, bricht ihre Wuth so-
gleich wieder aus. Pilatus ruft nun unwillig aus, daß er selbst
wenigstens eine so ungerechte Handlung nicht thun möchte. Chrys.:
καὶ γὰρ τὸ λάβετε καὶ σταυρώσατε ἀφοσιουμένου ἐστὶ καὶ ἐπὶ

...γμα μὴ συγκεχωρημένον αὐτοῖς ἀθοῦντος. Es liegt also ... Worten des Procurators keine förmliche Erlaubniß, wie die ... Lampe und vor ihm Calvin richtig bemerkt. Daher fahren ... die Juden fort, ihre Anforderungen auf den Tod Christi als ... Sache des Rechts zu begründen.

V. 7. Die Synedristen hatten zuerst nicht die Anklage auf ... vorgebliche religiöse Vergehen Jesu gründen wollen; um schnel... zum Ziele zu kommen, waren sie sogleich zu der politischen An... ...ge geschritten (s. 18, 31.). Da sie nun wider Erwarten sehen, ... der Landpfleger nicht darauf eingeht, kommen sie wieder auf ... religiöse Anklage. Sie gründet sich auf eine Anwendung der ...Stelle von den falschen Propheten auf den Erlöser, 5 Mos. 13, 1., ...und auf die Stelle 3 Mos. 24, 16.

V. 8. Als Pilatus jene Aeußerung der Juden hörte, fürchtete ...er sich noch mehr. Johannes erzählt gedrängt. Er setzt voraus, ...man werde aus dem Ganzen der Erzählung abgenommen haben, ...was der allgemeine Gegenstand der Besorgniß des Landpflegers ...gewesen sei, nämlich daß er es bei dieser Angelegenheit mit den ...jüdischen Oberen verderben könne. Was war nun die Ursache der ...verstärkten Furcht? Die nachfolgende Frage, die Pilatus Jesu ...vorlegt, zeigt es am zuverlässigsten. Das υἱὸς τοῦ θεοῦ hatte ...ihn erschreckt. Er hatte etwas Ungewöhnliches in Jesu Benehmen ...bemerkt, es kam der Traum seiner Frau dazu, es fiel ihm daher ...plötzlich mit einem gewissen Schauer ein, ob etwa in diesem Jesus ...etwas Uebernatürliches sei, ein heidnischer Göttersohn. Der Mensch ...kann durch die Abkehr seiner Gesinnung sich so von dem Göttlichen entfremden, daß er keine Liebe mehr zu ihm fühlt, aber die Scheu vor ihm kann er nie gänzlich von sich weisen, sie überfällt ihn oft plötzlich.

V. 9. 10. Daß Jesus aus Galiläa sei, hatte der Procurator schon vorher gehört; nach dem irdischen Vaterlande kann er ihn also nicht fragen wollen. Er fragt also, ob er vom Himmel zu stammen aussage. So kommt das πόθεν C. 7, 27, 28. vor. So gebrauchen es auch die Griechen, Arrian, dissert. Epictet. l. 3. c. 1.: „Das hat mir nicht Epiktet gesagt — πόθεν γὰρ ἐκεῖνος — sondern ein Gott!“ Christus kennt die Gesinnung dessen, der ihn fragt, er erkennt, daß für den Weltmann in der in seinem Innern aufsteigenden ängstigenden Ahnung eigentlich schon die bejahende

Antwort für ihn lag, daß diese von Gott in ihm erweckte An-schon Zeugnisses genug gewesen wäre, hätte er dem Glauben das Göttliche Raum in sich lassen wollen; daher schweigt er, wissend, daß eine nähere Erörterung dem Pilatus nur zur Befriedigung einer eiteln Neugier gedient hätte. Wir bemerken, Menschen, die in ihrem Innern schon einen strafenden Eindruck des Göttlichen haben, durch nähere Erörterungen oder Disputation darüber sich wieder Stoff zum Zweifel herbeiholen, um dem unmittelbaren Eindruck entgegen zu würken. Lücke: „Gewiß, daß der, in dessen Munde kein Betrug erfunden wurde, wäre ein bloßer Mensch gewesen, in diesem Augenblicke ehrlich ge-haben würde, er sei ein Mensch." — Gerade das Schweigen Chr. welches den Pilatus ganz dem unmittelbaren höheren Eindruck seinem Innern überläßt, erhöht seine Aengstlichkeit: er will ihn durch Drohung zum Sprechen nöthigen.

V. 11—13. Christus erkennt die innere Beängstigung, Pilatus bei diesem Gericht über ihn empfindet, er verstärkt die Eindruck, indem er überhaupt das Bewußtseyn seiner Abhängigkeit von einer höheren Gewalt in ihm erweckt. Der Erlöser kennt noch viel mehr als sein Richter, welche schauerlich-erha Bedeutung dieses Gericht über den Sohn Gottes hat; deshal klärt er, daß die große Verschuldung, die darin liegt, weniger römischen Richter als die jüdischen trifft. Je mehr dieser Auss des Göttlichen ihn als frei von jedem persönlichen Unwillen desto schwerer fällt er auf das Gemüth des Landpflegers. Es in diesem Ausspruche ein gewisser Ausdruck der Liebe gegen eigene Person, welcher an dem, den er sich bewußt ist unsch zu verurtheilen, desto erhabener erscheint. So mischte sich in diesem wichtigen Augenblicke in dem Gemüthe des Römer dem Gefühle der eigenen Schuld das der Achtung gegen den klagten, und er wünscht noch aufrichtiger ihn befreien zu kö Wahrscheinlich äußerte er sich auch zu der versammelten V hierüber. Diese aber wird nur von blinder Wuth geleitet. wenden sich zu dem Mittel, welches, wie sie wußten, am m auf den Mann würken mußte, der, weil er nichts Höheres k von Menschengunst abhängig war. Bei der Ausdehnung de mischen Reichs war es den Procuratoren leicht gemacht, sic dem Kaiser loszureißen; daher war bei den Kaisern ein Ve

... die Treue derselben leicht zu erregen und für diese gefährlich. ...icus Caesaris war ein Ehrentitel der Legaten und Präfecten. ... bei Josephus kommt φίλος Καίσαρος in der technischen ...eutung vor. Vor allen war Tiberius sehr argwöhnisch. Unter ... Umständen war für die Menschenfurcht des Procurators, der ...überdies bewußt war, durch manche Unbill die jüdischen Oberen ...n sich erzürnt zu haben (Jos., antiqu. l. 18. c. 3.), gerade ... Aeußerung der Juden besonders schreckend. Die Rücksicht auf ... eigene Wohlfahrt überwiegt alle höheren Rücksichten, er be...pft die innere laut gewordene Stimme, läßt Jesum wieder vor ... Pallast führen, und besteigt den Gerichtsstuhl. — Ueber λι...ϑρωτον s. zu C. 18, 29. Es bestanden diese Fußböden aus ...inen farbigen Marmorstücken, welche von den römischen Ma...stratspersonen öfters auf ihren Reisen mitgenommen wurden. ...isar hatte selbst im Lager, wie Sueton, Caesar. c. 46., erzählt, ...che tessellata und sectilia pavimenta bei sich. גַּבְּתָא von גָּבַהּ ...och seyn," erhöhter Fußboden.

V. 14. Ueber παρασκευὴ τοῦ πάσχα s. zu C. 13, 1. — ...m Johannes, der wahrscheinlich allen diesen Verhandlungen als ...genzeuge beiwohnte, war der Moment wichtig, wo Pilatus ...r Juden nachgab, und nun, um die Sache zum Ausgange zu ...ngen, den Richtstuhl bestieg. Es scheint sich indeß hier zwischen ...hannes und Markus eine Abweichung in der Zeitbestimmung zu ...den, denn der Letztere sagt C. 15, 25., daß Christus in der drit...r Stunde nach jüdischer Zeitrechnung gekreuzigt worden sei. Es ...re nun nicht unmöglich, daß die gewöhnliche Lesart bei Johan...s falsch wäre, wie dieses schon Theophyl., und nachher Beza, ...engel, Semler, Lücke u. A. annehmen. Wir finden näm...h in cod. DL und einigen andern die Lesart ὡσεὶ τρίτη, auch ...onnus liest so. Wie die Lesart ἕκτη entstehen konnte, sucht ...on Theoph. dadurch zu erklären, daß er auf die Aehnlichkeit ...r Zahlzeichen Γ' und ς' aufmerksam macht, durch welche die Ab...reiber hätten verleitet werden können, an die sechste Stunde statt ... die dritte zu denken. Für diese Ansicht ließe sich auch anführen, ...ß es nicht eben wahrscheinlich sei, daß sich die Verhandlungen ...r Gericht, wenn die Juden schon πρωΐ, wie es bei Johannes ...ißt, zu Pilatus kamen, bis zur Mittagsstunde (welche nach jüdi...er Rechnung die sechste war) hätten hinziehen können. Möglich

ist also allerdings jene Entstehung der falschen Lesart. Allein
wir bedenken, daß die chronologischen Bestimmungen der sy
schen Evangelien in der Leidensgeschichte in der Kirche die ga
waren, daß wir ferner bei den Abschreibern eher ein Bestreb
Conformirung der Schriftaussprüche bemerken als der Entzwei
so kann eine solche Auskunft nicht sehr wahrscheinlich vork
Es sind daher andere Erklärungen versucht worden. Einige,
August., Lydius (Florum sparsio in pass. Christi, p.
nahmen an, daß Markus, wenn er die dritte Stunde er
an den Anfang der ganzen Gerichtsverhandlung denke; allein
Markus Worten wird dies wenig wahrscheinlich. Andere,
Lyra, Maldon., Calvin, Grotius, machen auf die
wohnheit der Juden aufmerksam, den Tag in vier Viertheile,
zu drei Stunden, einzutheilen, wonach alsdann ein und der
Zeittheil nach dem Anfange als die dritte, nach dem Ende al
sechste Stunde bezeichnet werden könnte. Daß die Erzähle
Stande gewesen seyn und die Absicht gehabt haben sollten,
pünctlich die Zeit anzugeben, ist allerdings nicht wahrschein
wie auch schon das ὡσεί des Johannes das Ungefähre der Ze
stimmung zeigt. Daher hat in der That die Annahme viel für
daß sie nur den Zeittheil anzugeben die Absicht hatten, und Jo
nes hier der genauere ist, der bemerkt, daß es schon mehr g
Mittag hin war, als der Beschluß der Kreuzigung gefaßt w
— In der Anrede an die Juden kann nun Pilatus wieder nicht
Sarkastische unterdrücken, vielleicht um so weniger, weil es ihn
droß, daß sie ihn zu dieser ungerechten Gerichtshandlung nöthi

V. 15. 16. Pilatus hat den Unschuldigen aufgegeben
Frage an die Synedristen ist kein Rettungsversuch, sonder
Hohn des von ihm verachteten Volkes. Die Juden, sonst je
legenheit zum Abfall von Rom zu ergreifen begierig, heucheln
Anhänglichkeit. Pilatus empfindet die Rüge des Gewissen
die Stärke der Menschenfurcht zugleich. Er meint jenem
genug zu thun, daß er durch das Handwaschen noch eine d
Erklärung ablegt, er wolle an der ungerechten Verurtheilu
nen Antheil haben, aber dazu hat der Weltmann keine inne
liche Kraft, auf seine eigene Gefahr hin die unterliegende U
zu vertheidigen, er giebt Jesum dem Tode preis, und die
Volkswuth feiert ihren Triumph.

. 17. 18. Die Richtstätte war nahe bei der Stadt. Sonst
pflegten bei den Juden die Verurtheilten nicht gerade unmit=
nach dem Urtheile hingerichtet zu werden, hier aber ließ die
wuth keinen Aufschub zu. Bei den Römern trugen die zur
gung Verurtheilten selbst den Pfahl (Lips., de cruce l. 2.
Durch die Stadt hin trägt Jesus ihn selbst, da er aber
rschöpft ist durch die vorangegangenen Leiden, legen die Sol=
als sie an das Thor kommen, die Last einem Juden Simon
der wahrscheinlich seine Theilnahme an Jesu geäußert hatte,
it seiner Familie ihm anhing (s. Heß, Th. 3. S. 364.).
θᾶ, ist das corrumpirte chaldäische גֻּלְגָּלְתָּא „der Schädel."
sonst fällt zuweilen bei den nominibus quadril. ein Buch=
us, wie שַׁרְשְׁלְתָא statt שַׁלְשְׁלְתָא „die Kette."
. 19—22. Ueber die Beschaffenheit des Kreuzes und den
d derjenigen, welche durch diese Todesart ihr Leben endigen,
) immer der Lehrreichste Lipsius, de cruce, Antw. 1595.
aulus zu Matth. 27, 32. Vgl. auch Heß, Th. 3. S. 377 ff.
er, daß bei der Kreuzigung auch die Füße angenagelt wur=
vgl. die erschöpfende, gelehrte Abhandlung von Bähr, in
enr. und Hüffels Zeitschr. B. 2. H. 2. S. 326. — Die
pflegten allen Verbrechern eine Tafel anzuhängen mit der
ihrer Strafe. Diese Tafel hieß bei den Lateinern titulus
t., Domit. c. 10. Calig. c. 32.). Darin, daß Pilatus die
chrift gerade so gab, zeigte sich wieder sein sarkastischer Un=
egen die Juden. Dieser tritt noch deutlicher in der schroffen,
gigen Antwort hervor, die er den Oberen ertheilt, zu wel=
hr wohl die Beschreibung paßt, die Philo von Pilatus
ter giebt (in leg. ad Cai.): ἦν γὰρ τὴν φύσιν ἀκαμπὴς
τὰ αὐθάδους ἀμείλικτος.
. 23. Die zum Kreuz Verurtheilten wurden nackend ge=
t, die Kleider fielen stets den Soldaten zu, welchen die
hung der Strafe übertragen war. Wahrscheinlich war die
gung Christi von vier Soldaten verrichtet worden (τετράδιον
ωτῶν, Apg. 12, 4.). Diese theilten sich nun in seine Kleider.
ebräer kleideten sich, wie überhaupt die alten Völker, in
terkleid, כְּתֹנֶת, und in ein Oberkleid, שִׂמְלָה. Das Letztere
n Hellenistischen ἱμάτιον. Daher vermuthen Casaub.,
, daß hier und Mark. 5, 30. (wie LXX. Hiob 1, 20.) der

Plural statt des Sing. stehe, und von einer Zertheilung des Kleides die Rede sei. Natürlicher ist es aber an die übrigen überhaupt zu denken. — Das Unterkleid war aus einem Stück gewebt, wie Jos., antiq. l. 3. c. 8., das Kleid des Hohenpriesters beschreibt: ἔστι δὲ ὁ χιτὼν οὗτος οὐκ ἐκ δυοῖν περιτμημάτων, ὥστε ῥαπτὸν ἐπὶ τῶν ὤμων εἶναι καὶ τῶν παρὰ πλευράν, σος δ' ἐν ἐπιμήκει ὑφασμένον.

V. 24. Diese Worte des A. T., welche der Evangelist anführt, gebraucht David Ps. 22, 19., indem er seine Leiden und Verfolgungen schildert. Im eigentlichen Sinne konnte David dieses nicht von sich sagen. Nach einer höheren Leitung wählt er im Zustande der Begeisterung solche bildliche Ausdrücke, welche auf Christo, dem theokratischen Haupte des messianischen Reiches, Anwendung im eigentlichen Sinne finden.

V. 24—27. Mehrere jüdische Frauen, die sich als Jüngerinnen Jesu angeschlossen hatten, waren ihm aus Galiläa gefolgt (Matth. 27, 55.), und hatten sich jetzt in dieser Schmerzensstunde am Kreuze ihres geliebten Lehrers versammelt. Unter ihnen die Mutter Jesu; Maria von Magdala (Luk. 8, 2.); die Schwester der Mutter Jesu, die Frau des Klopas, welche bei Matth. Mutter des Jakobus (Sohn des Alphäus anderwärts ge... Ἀλφαῖος und Κλωπᾶς ist verschiedene Schreibart des hebr. חַלְפַי) heißt; auch (nach Matth.) Salome, des Evangelisten Johannes Mutter. Der Erlöser, obwohl unter der Last des höchsten Schmerzes, und belastet mit dem Schuldgefühl der sündigen Menschheit, denkt dennoch in Liebe auch der Zurückbleibenden, und überträgt seinem geliebten Jünger die Sorge für seine Mutter. Da wir den Johannes eine längere Zeit nach der Himmelfahrt Christi in Jerusalem finden, so scheint dieses τὰ ἴδια auf eine Wohnung zu beziehen, die er in Jerusalem hatte.

V. 28. 29. Johannes erzählt kurz, seine Erzählung muß aus den übrigen Evangelisten ergänzt werden. Schon war die Todesstunde herangekommen, und, wie wir überall ein gewisses Zusammenstimmen des Reiches der Natur mit den Erscheinungen des Geisterreiches erblicken, so auch hier. Als der Erlöser der Welt mit dem Schuldgefühl des ganzen sündigen Geschlechts kämpfend den Leidenskelch, der ihm vom Vater bestimmt ist, bis auf den letzten Tropfen ausleert, entsteht eine Finsterniß, die bis

genblicke dauert, wo Christus, im tiefsten Gefühl der
s Geschlechts, dessen Sündenstrafe er auf sich genommen,
Mein Gott! Mein Gott! warum hast du mich verlassen!
oar der Kampf beendet — er fordert noch eine Labung.
:e können verschieden verstanden und construirt werden.
)nliche Construction ist, das ἵνα τελειωθῇ mit λέγει zu
bei welcher Verbindung man dann das erste τελειοῦν
:r Bedeutung der Erfüllung der Weissagungen (so beson=
ungen Beza) oder der Vollendung überhaupt nimmt.
ilteren Ausleger und die meisten neueren, Heumann,
, Lücke. Es fände alsdann eine Beziehung auf Ps. 69,
Man kann gegen diese Auffassung nicht einwenden, daß
rlich sei zu denken, der sterbende Erlöser habe nicht aus
ı Bedürfniß, sondern nur, eine Weissagung zu erfüllen,
f gethan. Vielmehr sind ja eben die Weissagungen Vor=
en dessen, was nach der innern Nothwendigkeit der Ver=
ich entwickelt. Eher könnte man daran Anstand nehmen,
αφὴ nur im Allgemeinen, ohne Anführung der einzelnen
ıgezogen ist. Indeß findet sich bei Johannes C. 17, 12.
)nliches Beispiel. Wir ziehen es nichts destoweniger vor,
Construction anzunehmen, welche Bengel, Michae=
nlerhat, und die sich vertheidigt findet in der gründli=
ndlung von van Hengel, Annotatio in N. T., Amst.
:nach wird das ἵνα τελειωθῇ verbunden mit dem Vorher=
„Da Christus wußte, daß er nach der Weissagung der
es erfüllt hatte." Aehnlich mit unserem Satze ist Joh. 11, 4.:
σθένεια οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον, ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης
, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς. — Gleich zu
er Kreuzigung hatten die Soldaten Christo gewürzten
)eboten, der den Hinzurichtenden dargeboten wurde, um
uben. Diesen hatte Christus ausgeschlagen (Matth. 27,
15, 23.), weil er mit völligem Bewußtseyn die letzten
gen wollte. Nachher hatten die Soldaten ihm höhnend
ein angeboten, Luk. 23, 36. Jetzt reicht ihm, nach
, 48. Mark. 15, 36., ein Jude den Essigtrank. Jo=
zählt hier wahrscheinlich ungenauer; das οἱ δὲ steht oft
re Beziehung, so daß es mit τινὲς δὲ gleich ist, Luk. 5, 33.
orgenländische Ysop wird oft Ellen lang. Dieses sagt

kaum zu bezweifeln, daß er hierdurch den Glauben an den i
chen Tod Christi bestätigen wollte. Daß er indeß dabei ei
lemischen Endzweck gegen die Doketen hatte, müssen wir m
in der Einleitung §. 3. Bemerkten bezweifeln, vielmehr sch
ihm nur darum zu thun gewesen zu seyn, die Auferstehung
als ein wahres Wunder zu erweisen. — Von den ältern A
gen wurde 1 Joh. 5, 6. mit dieser Stelle in Verbindung
Vgl. die Diss. zu dieser Stelle von Joh. Chr. Ritter im
Theol. Phil. II. 384.

V. 36. 37. Das γάρ ist nicht bloß, wie Kuinoel wil
tic. trans. Vielmehr will Johannes den Glauben seine
noch unterstützen, indem er sie aufmerksam macht, daß a
Weise sich auch Andeutungen des A. T. erfüllten. Die
Stelle findet sich 2 Mos. 12, 46. Johannes betrachtet da
lamm als Vorbild Christi. Die andere Stelle findet si
12, 10., welche auch Offenb. 1, 7. auf Christum bezogen wi
hebräischen Text ist Gott der Redende, das entsprechende W
κεντεῖν ist דָּקַר, welches hier metaphorisch gebraucht zu sey
„sie werden sich zu mir kehren, den sie vorher verhöhnt habe
gleich כְּאַשֶׁר. So nimmt es der Chaldäer, auch die Lx
che übersetzt: ἐπιβλέψονται πρός με, ἀνθ' ὧν κατωρχ
Ueber die Abweichung des Johannes in seinen Citaten v
Lxx. s. zu 13, 18. So wie nun das, was David im weite
eigentlichen Sinne von sich sagt (s. zu V. 23.), im engeren
gentlichen Sinne am Messias in Erfüllung gegangen, so a
das, was Gott von sich sagt.

V. 38—40. Ueber Joseph von Arimathia geben di
Evangelien nähere Auskunft (Luk. 23, 50. Mark. 15, 43.
27, 57.). Er war ein Synedrist, aber ein frommer Isra
προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, wie Symeo
2, 25.), also Einer der eine lebendige Sehnsucht nach dem A
der messianischen Periode hatte. Als solcher hatte er sich a
Matthäus sagt, an Jesum als Schüler angeschlossen. Gege
nenuntergang, bald nachdem die Juden gebeten hatten, di
name vom Kreuz abnehmen zu dürfen, bittet er sich vom L
ger den Leichnam seines Lehrers aus. Eine solche Erlaubniß
die Procuratoren, wie Verres (Cic. in Verrem V. 45. 5
nur für Geld. Pilatus überließ den Leichnam diesem Manne

lich, Mark. 15, 45. — Nikodemus, mit dem Joseph unstreitig mmt, schließt sich an ihn an. Sie hatten zwar viele Specereien, r da der Sabbathsanbruch schon nahe war (V. 42.), konnten sie hrscheinlich die Einbalsamirung nicht vollständig vollenden; dasehen wir am Morgen nach dem Sabbath die Frauen zu dem abe gehen, um die Einbalsamirung noch vollständiger zu verhalten.

V. 41. 42. Nach Matth. 27, 60. scheint es, als ob der Gar- und die Gruft dem Joseph zugehörig gewesen sei. Ueber die schaffenheit der jüdischen Grabgewölbe s. 11, 38.

Capitel XX.

Da Sünde und Uebel nach der göttlichen Weltordnung Corata sind, so war es eine freiwillige That der Liebe, wenn der ndlose Erlöser bei seiner Erscheinung in der Welt in dem ὁμοιω- ς σαρκὸς ἁμαρτίας (Röm. 8, 3.) erschien, und dem θάνατος sich terwarf. Darum konnten ihn auch die Bande des Todes nicht lten (Apg. 2, 24.). Nachdem das Werk der Erlösung auch durch nen Tod vollendet war, erhob er sich siegreich aus dem Grabe, d wurde für diejenigen, welche durch den Glauben an ihn Glier seines Leibes geworden, der ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς. Da nun diese hatsache, abgesehen von der Wichtigkeit, die sie in dem inneren usammenhange der christlichen Lehre hat, auch ein auffallendes underereigniß ist, so ist seit den ältesten Zeiten entweder die Glaubürdigkeit der Erzählung in Anspruch genommen worden (Kelus, bei Orig. c. Cels. l. 2. Woolston, discourses on the iracles of our saviour, disc. 6. Chubb, posthumous orks, I. p. 330. Morgans, the resurrection considered, ond. 1744. Der Wolfenbütteler Fragmentist, fünftes Fragment, er die Auferstehungsgeschichte [vierter Beitrag zur Geschichte der olfenbütteler Bibliothek, S. 437.]), oder wenn man die Zuverssigkeit des Factums auf keine Weise antasten zu dürfen glaubte aß dieses ganz unhistorisch und unpsychologisch sei, darüber spricht h sehr treffend Paulus aus, Th. 3. S. 867.), so suchte man erweisen, daß Christus nicht würklich gestorben, sondern nur durch cheintod für eine Zeit gelähmt und betäubt worden, nachher aber rch die kühle Gruft und die Specereien wieder ins Bewußtseyn

der arabische Naturforscher Isaak Ben Omran in einer St
Bochart, Hieroz. T. I. l. 2. c. 50. Wobei noch zu b
ist, daß die Kreuze niedrig waren, so daß die Füße des
zigten sich nur einige Fuß über der Erde befanden. Der Sc
wurde an das Ende des Ysopstengels gebunden.

V. 30. Τετέλεσται, Bengel: hoc verbum in cor
erat versu 28., nunc ore profert. Ganz falsch will
Heum. auch hier bloß an die Erfüllung der Weissagungen
Vgl. C. 17, 4. Παρέδωκε, nämlich τῷ θεῷ. — Als der
men Heilige, der zweite Anfänger der Menschheit ohne
der sich nur freiwillig allen Folgen der Sünde und dem To
unterworfen hatte, durch den Todeskampf hindurch gegangen
das Außerordentlichste im Geisterreiche geschehen ist, beweg
auch die Kräfte der Natur: die Erde erbebt. Und da nun,
dem die Schuld der Menschen getilgt, das Heil kein ver
mehr ist, sondern ein vorhandenes, so zerreißt der Vorh
Allerheiligsten — ein sinnbildliches Zeichen, daß die Mensch
das μυστήριον ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν
(Eph. 3, 9.) als offenbar schaut.

V. 31. S. über den folgenden Abschnitt: Michaelis
rung der Begräbniß- und Auferstehungsgeschichte, Halle 1
Bei den Römern blieben die Körper der Gekreuzigten ge
längere Zeit hängen, indeß konnten sie auch in manchen F
Verwandten zur Beerdigung übergeben werden. Nach jüdis
setzen (5 Mos. 21, 23.) mußten aber die gehängten Verbre
an demselben Tage abgenommen werden. Am wenigsten
es für schicklich, daß die Leichname an dem Festtage den An
gesetzt blieben. So sagt Philo (in Flaccum, p. 977. F
die Gekreuzigten zuweilen an Festtagen abgenommen word
ἔδει τὸ ἱεροπρεπὲς τῆς πανηγύρεως φυλαχθῆναι. — D
σκευή ist der Freitag, und ἡμ. μεγάλη heißt der Sabba
er zugleich der zweite Osterfeiertag war; s. die Anmerkun
13, 1. — Das Zerbrechen der Schenkel war, wie unter
Lactanz, instit. div. l. 4. c. 26., bezeugt, bei gekreuzig
brechern gewöhnlich, um sie völlig zu tödten.

V. 32. 33. Es ist nicht unwahrscheinlich, was
Kuinoel annehmen, daß diese Soldaten andere sind,
Pilatus erst aus der Stadt schickte, und die Jesum nich
verscheiden sehen.

4. 35. Ein Soldat tritt an den eben verschiedenen Chri=
ı; zwar erscheint er ihm für todt, er will indeß gewiß ge=
sticht ihn daher mit der Lanze in die Seite. Es fließt
Wasser heraus. Die patristischen Ausleger sehen darin
er, Kelsus beschuldigt die Christen, daß sie daraus schlöss=
stus habe statt des gewöhnlichen Blutes eine Art Ichor
lm nächsten liegt es anzunehmen, daß αἷμα καὶ ὕδωρ ein
oin ist; dann wäre an halbgeronnenes Blut zu denken,
us dem eben Verschiedenen hervorquoll. Andere nehmen
Christus noch nicht verschieden war, wie ein so schneller
bei den Gekreuzigten in der Regel nicht einzutreten pflegte,
völlig getödtet wurde, indem der Stich das Pericardium
welchem ein feuchter Dunst ist, welcher, wenn er an die
nt, zu Wasser wird (Hildebrandt, Anatomie, Th. 3.
So von den Theologen Beza, Calvin, Grotius,
Medicinern Gruner (Ferd. Gruneri Comment. de
ıorte vera non simulata; acced. Gottfr. Gruneri vin-
ıortis Christi verae, Hal. 1805.). Es wird dabei vor=
, daß der Soldat, der mit der rechten Hand die Lanze
e linke Seite durchbohrte. Allein Johannes will (V. 30.)
sagen, daß Christus schon gestorben war, nicht bloß ge=
hien. Andere Ansichten finden sich entwickelt in den ge=
bhandlungen von Bartholinus, Vater und Sohn, de
hristi aperto, Lugd. Bat. 1646., und Richter, de
ervatoris in cruce, Gott. 1757. Dr. Paulus in sei=
m., Th. 3. S. 810 ff., hat in einer weitläufigen Untersu=
gen wollen, daß möglicherweise dieser Stich nicht
ar. Νύττειν kann möglicherweise bloß „ritzen" heißen,
ann möglicherweise die Oberfläche der Hüfte bezeichnen,
ὕδωρ kann bloß etwas wässerige Lymphe seyn, die λόγχη
glicherweise ein leichter Wurfspieß der Triarier gewesen
züglich nach Paulus erklärt sich ebenso Henneberg,
ar über die Auferstehungsgeschichte, Leipzig 1826.). Die
ige Aufsuchung aller dieser Möglichkeiten würde mehr Ue=
gskraft haben, wenn sie nicht von der Voraussetzung aus=
ß das Wunder einer Auferstehung durchaus unmöglich
Es fragt sich nun noch, welchen Endzweck der Evangelist
der nachdrücklichen Bestätigung dieses Factums. Es ist

kaum zu bezweifeln, daß er hierdurch den Glauben an den wi
chen Tod Christi bestätigen wollte. Daß er indeß dabei einen
lemischen Endzweck gegen die Doketen hatte, müssen wir nach
in der Einleitung §. 3. Bemerkten bezweifeln, vielmehr sch
ihm nur darum zu thun gewesen zu seyn, die Auferstehung C
als ein wahres Wunder zu erweisen. — Von den älteren A
gen wurde 1 Joh. 5, 6. mit dieser Stelle in Verbindung ge
Vgl. die Diss. zu dieser Stelle von Joh. Chr. Ritter im Th
Theol. Phil. II. 384.

V. 36. 37. Das γάρ ist nicht bloß, wie Kuinoel will, p
tic. trans. Vielmehr will Johannes den Glauben seiner
noch unterstützen, indem er sie aufmerksam macht, daß auf
Weise sich auch Andeutungen des A. T. erfüllten. Die e
Stelle findet sich 2 Mos. 12, 46. Johannes betrachtet das
lamm als Vorbild Christi. Die andere Stelle findet sich
12, 10., welche auch Offenb. 1, 7. auf Christum bezogen wird
hebräischen Text ist Gott der Redende, das entsprechende Wo
κεντεῖν ist דָּקַר, welches hier metaphorisch gebraucht zu seyn
„sie werden sich zu mir kehren, den sie vorher verhöhnt haben,
gleich כְּאֵם. So nimmt es der Chaldäer, auch die Lxx.
che übersetzt: ἐπιβλέψονται πρός με, ἀνθ' ὧν κατωρχή
Ueber die Abweichung des Johannes in seinen Citaten vo
Lxx. s. zu 13, 18. So wie nun das, was David im weitere
eigentlichen Sinne von sich sagt (s. zu V. 23.), im engeren u
gentlichen Sinne am Messias in Erfüllung gegangen, so auc
das, was Gott von sich sagt.

V. 38—40. Ueber Joseph von Arimathia geben die
Evangelien nähere Auskunft (Luk. 23, 50. Mark. 15, 43. M
27, 57.). Er war ein Synedrist, aber ein frommer Israeli
προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, wie Symeon
2, 25.), also Einer der eine lebendige Sehnsucht nach dem An
der messianischen Periode hatte. Als solcher hatte er sich auc
Matthäus sagt, an Jesum als Schüler angeschlossen. Gegen
nenuntergang, bald nachdem die Juden gebeten hatten, die
name vom Kreuz abnehmen zu dürfen, bittet er sich vom Lan
ger den Leichnam seines Lehrers aus. Eine solche Erlaubniß
die Procuratoren, wie Verres (Cic. in Verrem V. 45. 51.
nur für Geld. Pilatus überließ den Leichnam diesem Manne

...lich, Mark. 15, 45. — Nikodemus, mit dem Joseph unstreitig ...annt, schließt sich an ihn an. Sie hatten zwar viele Specereien, ...er da der Sabbathsanbruch schon nahe war (V. 42.), konnten sie ...ahrscheinlich die Einbalsamirung nicht vollständig vollenden; da... ...r sehen wir am Morgen nach dem Sabbath die Frauen zu dem ...abe gehen, um die Einbalsamirung noch vollständiger zu ver... ...halten.

V. 41. 42. Nach Matth. 27, 60. scheint es, als ob der Gar... ...t und die Gruft dem Joseph zugehörig gewesen sei. Ueber die ...eschaffenheit der jüdischen Grabgewölbe s. 11, 38.

Capitel XX.

Da Sünde und Uebel nach der göttlichen Weltordnung Cor... ...lata sind, so war es eine freiwillige That der Liebe, wenn der ...ndlose Erlöser bei seiner Erscheinung in der Welt in dem ὁμοιώ... ...ι σαρκὸς ἁμαρτίας (Röm. 8, 3.) erschien, und dem θάνατος sich ...terwarf. Darum konnten ihn auch die Bande des Todes nicht ...lten (Apg. 2, 24.). Nachdem das Werk der Erlösung auch durch ...inen Tod vollendet war, erhob er sich siegreich aus dem Grabe, ...nd wurde für diejenigen, welche durch den Glauben an ihn Glie... ...er seines Leibes geworden, der ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς. Da nun diese ...hatsache, abgesehen von der Wichtigkeit, die sie in dem inneren ...usammenhange der christlichen Lehre hat, auch ein auffallendes ...Wunderereigniß ist, so ist seit den ältesten Zeiten entweder die Glaub... ...würdigkeit der Erzählung in Anspruch genommen worden (Kel... ...us, bei Orig. c. Cels. l. 2. Woolston, discourses on the ...miracles of our saviour, disc. 6. Chubb, posthumous ...works, I. p. 330. Morgans, the resurrection considered, ...Lond. 1744. Der Wolfenbütteler Fragmentist, fünftes Fragment, ...ber die Auferstehungsgeschichte [vierter Beitrag zur Geschichte der ...Wolfenbütteler Bibliothek, S. 437.]), oder wenn man die Zuver... ...lässigkeit des Factums auf keine Weise antasten zu dürfen glaubte ...daß dieses ganz unhistorisch und unpsychologisch sei, darüber spricht ...ch sehr treffend Paulus aus, Th. 3. S. 867.), so suchte man ...u erweisen, daß Christus nicht würklich gestorben, sondern nur durch ...Scheintod für eine Zeit gelähmt und betäubt worden, nachher aber ...urch die kühle Gruft und die Specereien wieder ins Bewußtseyn

gerufen sei (so vornämlich Paulus und neuerlich Henne a. a. O.). Die Widerlegung dieser Ansichten im Einzelnen sich in den apologetischen Schriften: Leß, über die Religion Geschichte, Wahl u. s. w. 2. Aufl. Gött. 1786. B. 2. S. 3 Leß, Auferstehungsgeschichte, nebst Anhang, Gött. 1779. Oberlein, Fragmente und Antifragmente, Th. 1. Nürnb. u. a. — Hier sind nur näher zu berücksichtigen die Enantioph welche sich in der Auferstehungsgeschichte zwischen den vier gelisten finden. Schon die Kirchenväter suchten dieselben zu über ihre Versuche s. die Abhandlung von Niemeyer, de gelistarum in narrando Christi in vitam reditu disse Halae 1824. Sie wurden zuerst mit Scharfsinn zusamme von Morgans in seinem Tractat the resurrection con in neuerer Zeit besonders vom Fragmentisten und nach ihm nem Patronus Lessing urgirt. Die Ausgleichung der ve nen Berichte ist in neuerer Zeit besonders versucht wor Griesbach, de fontibus, unde evangelistae suas de rectione domini narrationes hauserint, Ienae 1793. P Comm. Th. 3. S. 863 ff. Heß, Lebensgeschichte Jesu, In Bezug auf diese anscheinenden oder würklichen Widersp die vortreffliche Stelle des Chrys., die wir zu C. 18, 1. ten, besonders geltend zu machen, wie überhaupt das Enantiophonien in den evangelischen Berichten dort Beme hier gilt.

V. 1. 2. Betrachten wir die drei ersten Evangelien so finden sich auch bei ihnen Abweichungen, welche sich ni ausgleichen lassen; darin aber stimmen sie alle mit einand ein, daß die Weiber, die zum Grabe gingen, Engel sahen ihnen verkündigten, daß Jesus auferstanden sei, und a dieses sofort den Aposteln anzuzeigen. Da nun, nach den tikern, unter jenen Weibern auch Magdalene sich befand, dieses ein entschiedener Widerspruch mit Johannes. Die nun von den oben angegebenen Apologeten der Erzählung daß man annimmt, Magdalene sei zwar mit den anderen ausgegangen, ihnen jedoch vorangeeilt, und, als sie den S gewälzt gefunden, überwältigt von einem plötzlichen Gefü gleich zurückgeeilt, um den Aposteln davon Nachricht zu geb che Johannes erwähnt. Während der Zeit seien nur die

[illegible]ginnen dessen gewesen, was bei den Synoptikern vorkommt. [illegible] den beiden Aposteln kommt nun Magdalene an das Grab zu[illegible], und bleibt, nachdem jene beiden hoffnungslos fortgegangen, [illegible]rübt dabei stehen, wo denn auch sie zuerst die Engel, dann den [illegible]rrn selbst ansichtig wird. Ihr giebt nun der Herr denselben Auf[illegible]g, den die Engel vorher den andern Weibern gegeben haben, [illegible]ie Auferstehung den Aposteln anzuzeigen (Matth. 28, 9. 10. [illegible]eint auf alle Weiber übergetragen, was der Magdalene allein [illegible]schah, während Markus 16, 9. genau erzählt). Bei dieser Aus[illegible]eichung muß man dann annehmen, daß die anderen Weiber ver[illegible]indert wurden, den Auftrag der Engel an die Apostel zu vollzie[illegible]en. Heß macht es aus der Localität wahrscheinlich, daß die vom [illegible]rabe Zurückkehrenden die Hineilenden verfehlen konnten. Nach [illegible]ark. 16, 8. würde man glauben dürfen, daß die große Bestür[illegible]ung sie wenigstens anfangs nicht daran denken ließ, die Apostel [illegible]ufzusuchen. Es bleibt, wenn man dieser Anordnung der Begeben[illegible]eit beistimmt, nur noch Luk. 24, 9—12. übrig, wo es so darge[illegible]tellt wird, als ob Petrus und Johannes erst zum Grabe gegangen [illegible]eien, nachdem ihnen schon die Frauen alle Nachricht ertheilt hat[illegible]en. Allein Lukas erzählt dort überhaupt (V. 12.) so abgebrochen, [illegible]aß man wohl erkennt, daß er keinen ganz genauen Bericht über [illegible]en Hergang der Sache empfangen hatte. — Johannes mochte [illegible]eine Nachrichten besonders von Magdalene erhalten haben, daher [illegible]t er gerade in dem, was ihr begegnete, so umständlich. Die [illegible]rauen gingen wohl alle zusammen hinaus, worauf auch V. 2. [illegible]ἴδαμεν deutet, aber so wie nachher, als die beiden Apostel sich [illegible]ieder vom Grabe entfernen, sie weinend an demselben zurückbleibt, [illegible]o mag auch ihr lebhafter Schmerz sie beim Hinausgange den an[illegible]ern vorangeführt haben. Sie fand den Stein abgenommen; er[illegible]schreckt eilt sie (τρέχει), ohne etwas anderes abzuwarten, zu ihren [illegible]männlichen Freunden zurück, um vielleicht noch Rath zu schaffen. — *Τὰ σάββατα*, nach syrischem und rabbinischem Sprachgebrauch, in [illegible]er Bedeutung „die Woche." *Μία*, nach hebräischem und syri[illegible]schem Sprachgebrauch für πρώτη (Gesenius, Lehrgeb. S. 701.).

V. 3—9. Mit naiver Umständlichkeit, welche ganz den Cha[illegible]rakter historischer Treue hat, erzählt uns nun der Evangelist, wie [illegible]ein eigner Eifer ihn noch dem Petrus vorausgeführt habe; hinein[illegible]zugehen in die Gruft wagte er aber nicht, wahrscheinlich aus natür[illegible]

licher Scheu. Petrus indeß will sich genauer unterrichten, er sieht nicht nur die Binden, die um den Leib gewickelt gewesen, sondern auch, und zwar an einem besonderen Orte, das Schweißtuch (s. C. 11, 43, 44.). Warum erwähnt dieses Johannes besonders? Die Frage hängt mit der zusammen, wie V. 8. ἐπίστευσεν aufzufassen. Erasm., Grot., Heum., Bengel, Morus, Kuin., Lücke u. A. meinen, Johannes spreche von dem Glauben an den Bericht der Magdalene. Kyrill, Chrysost., Calv., Beza, Lampe u. A. nehmen an, daß von dem Glauben an die Auferstehung die Rede sei. Die erste Ansicht hat allerdings für sich, daß ᾔδεισαν alsdann in seiner gewöhnlichen Bedeutung des Imperf. genommen werden kann. Allein zuerst ist zu bemerken, daß man nicht einsieht, warum erst jetzt Johannes an den Bericht, daß Christi Leichnam nicht da sei, geglaubt haben sollte, da er es doch schon, ehe er in die Gruft hineintrat, gesehen hatte; sodann pflegt auch Johannes πιστεύειν immer absolut zu setzen, wenn vom religiösen Glauben die Rede ist; ferner ist aus der Erzählung klar, daß der Umstand, daß das Schweißtuch sorgfältig an einen besonderen Ort gelegt war, sie in Erstaunen setzte (vgl. Luk. 24, 12.). Wäre der Leichnam geraubt worden, so würde doch keiner erst sorgfältig die Binden abgenommen und jedes an einen bestimmten Ort gelegt haben. Welche Vermuthung lag mithin näher, als daß doch wohl der Herr selbst auferstanden seyn könnte? Das πιστεύειν ist dann freilich, wie sonst (s. zu 2, 24.), nur ein schwächerer Grad des Glaubens. Beza: quamquam tenuis adhuc fuit haec fides et aliis testimoniis egeret, ut confirmaretur. Den Zusatz, daß sie bis dahin die Schrift noch nicht verstanden hatten (so übersetzt auch Seiler, De Wette u. A.), macht dann der Evangelist, um anzuzeigen, warum sie nicht sogleich auf jene Vermuthung kamen, sondern erst durch das, was sie in der Gruft sahen, darauf geführt wurden. — Der Gebrauch des ᾔδειν als Plusquamp. ist im Hellenistischen nicht so unzulässig, da ja selbst Classiker Präterita, welche die Bedeutung des Präsens haben, zuweilen, nur nach der grammatischen Form sich richtend, als Präterita gebrauchen. So κέχρημαι, s. Buttm., Ausführl. Gramm. Th. 2. Abth. 1. S. 256.

V. 11—13. Maria, in ihren Schmerz versunken — Johannes, dessen Glaube erst ein aufkeimendes Hoffen war, hatte ihr keine Glaubensfreudigkeit mittheilen können — bleibt am Grabe stehen.

sehnsuchtsvoll blickt sie noch einmal in den schmalen, in den Fels hauenen Gruftgang, und erblickt zwei Engel. Nach der Einfalt des Gemüths sagt sie in schlichten Worten die Ursache ihres Schmerzes, ohne zunächst an außerordentliche Hülfe zu denken.

B. 14—16. Nach Matthäus war der Herr auch den andern rauen erschienen, als sie sich eben auf dem Wege nach Jerusalem fanden. Nun war er unbemerkt hinter Magdalena getreten, sein alvoller Tod mochte wohl seine Züge unkenntlich gemacht haben, elleicht hatte er auch Gärtnerkleider angelegt, wenn dieser Garten m Joseph von Arimathia oder einem ihm Befreundeten gehörte, welchem Falle wohl die Familie, der sich der Auferstandene zut zeigte, ihm Kleider gab. Maria zeigt sich auch jetzt ganz schlicht nd kindlich, ohne alle Exaltation der Phantasie. Der Auferstanne nennt sie bei Namen mit dem lieben Tone der Stimme, den e schon kannte. Sie hatte vorher nur das Haupt nach dem hinr ihr Stehenden gewendet, nun kehrt sie sich ganz um, und ernnt den Herrn. Ῥαββουνί, das rabbinische רַבּוּנִי, Mark. 10, 51., nach rabbinischem Sprachgebrauch noch ehrenvoller als ῥαββί. s ist hier ein Ausruf freudiger Ueberraschung.

B. 17. Es giebt von dieser Antwort Jesu eine vierfache Auffssung. Die älteste und gewöhnlichste ist die von Chrys., Auust., welche Calvin, Beza, Grot., Lampe u. A. annehen, daß nämlich ἅπτεσθαι metaphorisch gebraucht sei, und Chrius sagen wolle: „Bleibe in deinen Gedanken nicht bei meiner jetzin Erscheinung stehen, ich werde noch erhöht werden." Allein, enn wir auch zugeben wollten, daß diese poetische Bed. des Wors ἅπτεσθαι, mente contrectare, hier anwendbar wäre, so würde ch gerade der Hauptbegriff nicht ausgedrückt seyn „in meiner tzigen Erscheinung." Eine andere Erklärung ist die, Chrius wolle der Maria verweisen, daß sie voll Unglauben ihn noch tastе, um zu erfahren, ob er kein Trugbild sei, oder würklich sein Körper wieder erhalten habe. Dann wäre die Ideenverbinung: „Betaste mich nicht zu jenem Zwecke, denn ich bin ja bis jetzt ch nicht verherrlicht, habe also noch meinen gewöhnlichen Körper." llein, davon abgesehn, daß man bei dieser Auffassung zu vieles erinzen muß, sieht man auch nicht ein, warum Jesus der Maria rbieten sollte, was er B. 27. nach seiner großen Herablassung lbst die Jünger thun heißt. Eine dritte Auffassung, welche schon

von Calvin bestritten wird, die aber bei den Späteren die ge-
meinste geworden ist, bei Heumann, Mosheim u. A., ist
daß Christus die Maria verhindern will, sich lange mit den Um-
mungen aufzuhalten, sie solle vielmehr eilen, damit auch die A
stel bald die freudige Nachricht empfingen. Bei dieser Auffass
wird aber in ἅπτεσθαι mehr hineingelegt, als darin liegen kann,
kann niemals den vollen Sinn von κολλᾶσθαι haben. Am an
züglichsten ist unstreitig eine vierte, in der neueren Zeit gangbar
wordene Erklärung. Die feierlichste Art die Ehrerbietung zu
weisen war bei den Morgenländern und auch bei den Griechen
Niederfallen vor dem Höheren und das Umfassen oder Küssen sein
Füße (Luk. 7, 38. 5, 8.). So heißt es von der Sunamitin, we
zu Elia kam, 2 Kg. 4, 27.: וַתָּבֹא וַתַּחֲזֵק בְּרַגְלָיו. So sagt Jo
phus von der Abigail: Als sie den David sah, πεσοῦσα ἐπὶ π
ωπον προσεκύνει, und nachher ἡ δὲ ἀναξίαν μὲν εἶναι καὶ
δῶν ἅψασθαι ἐκείνου ἔλεγεν, antiq. l. VI. c. 13. §. 7. 8. E
heißt es auch, antiq. l. VII. c. 11. §. 2., von Simei: ἀνα
ἐπὶ τὴν γέφυραν καὶ κατασχὼν αὐτοῦ τοὺς πόδας ἐδεῖτο. De
selbe war bekanntlich bei den Griechen der Ritus der Unterwürf
keit. So bei Pindar, Nem. VIII. v. 22.: ἱκέτας Αἰακοῦ
μνῶν γονάτων ἅπτομαι; und bei Homer so häufig γουνά
ἅψασθαι. So sehen wir in der Parallelstelle Matth. 28, 9.
Weiber προσκυνεῖν τῷ Ἰησοῦ καὶ κρατεῖν τοὺς πόδας. D
nach kann der Sinn dieser seyn: Maria glaubt jetzt, bei der plö
chen Ueberraschung, in dem Auferstandenen ein höheres Wesen
erblicken. Jesus will sie aber darauf verweisen, daß seine Verh
lichung ihm noch bevorstehe. Daß Jesus etwas Aehnliches ihr
deuten will, geht auch aus den folgenden Ausdrücken hervor, in
nen er die Apostel seine Brüder, den himmlischen Vater ihren
seinen Vater nennt. Diese Ausdrücke erhalten nur bei dieser A
fassung einen recht passenden Sinn; obwohl sich allerdings einw
den läßt, daß man dann doch γονάτων oder ποδῶν ungern
behrt. Noch kann als Parallele verglichen werden Offb. 19,
22, 9., wo der Engel den Johannes abhalten will, ihm gött
Ehrerbietung zu erweisen. So oder ähnlich fassen diese S
Kypke, Herder, Leß, Kuinoel, Lücke.

V. 18. Wahrscheinlich waren unterdeß die übrigen We
schon mit den Jüngern zusammengetroffen, und hatten vor der

... jene Botschaft gebracht, welche nur mit halber Zuversicht von ... den Eilfen aufgenommen wurde (Mark. 16, 11. Luk. 24, 11, 22, 23. Aus V. 22 und 23. sieht man, daß das vorhergegangene ἠπίστουν nicht gerade von einem völligen Unglauben zu verstehen ist. Einige mochten mehr, andere minder glauben).

V. 19. 20. Jesus hatte, wie auch die Engel, den andern Weibern verkündigt, daß er den Jüngern in Galiläa, wohin sie nach beendigtem Feste zurückzukehren im Begriff waren, erscheinen würde. Indeß thut er es schon früher. Er zeigt sich an demselben Nachmittage zweien Jüngern, die nach Emmaus wandelten. Diese eilen voll Freude, bei ihrer Rückkunft das Begebniß den Eilfen mitzutheilen. Hier war es durch die Erzählung der Maria schon bekannt worden, ja auch Petrus hatte eine Erscheinung gehabt (Luk. 24, 34. 1 Kor. 15, 5.). Voll Freude und mit der innigen Lebendigkeit, welche die immer höher steigende Gewißheit erzeugen mußte, besprechen sich die Jünger unter einander (Luk. 24, 36.), als plötzlich der Auferstandene selbst in ihrer Mitte steht, und sein: Friede sei mit euch! ausruft. Es frägt sich nun, ob die Art dieser Erscheinung des Herrn etwas Wunderbares in sich schließe. Hierauf könnte zunächst leiten das τῶν θυρῶν κεκλεισμένων. Die Kirchenväter (Suicer, thesaurus eccl. V. I. p. 1413. Whitby, de interpr. script. e patr., p. 288 sqq.) und lutherischen Dogmatiker (s. Gerhard, in harmonia evang. sect. 212. Quenstädt, systema theol. P. III. p. 443.) glaubten, der Körper des Erlösers sei verklärt gewesen, er habe also übernatürlicherweise ohne Oeffnung der Thüre eintreten können. Eine geharnischte luth. Disp. für diese Meinung von Günther, Leipz. 1693. Es war besonders die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi, um derentwillen die lutherischen Dogmatiker diese Auffassung eifrig vertheidigten. Calvin urtheilt über diese Erklärung streng: facessant istae pueriles argutiae! Daß der Körper des auferstandenen Erlösers noch nicht verklärt seyn konnte, dafür spricht das Nachfolgende, das Zeigen seiner Wunden und bei Lukas das Essen mit den Jüngern. Man könnte nun sagen, das Erscheinen sei auf ganz gewöhnliche Art vor sich gegangen; der Grund, warum der Evangelist die verschlossenen Thüren erwähne, liege darin, daß er ihre Gefahr, in der sie wegen der Juden standen, andeuten wollte. Daß die Jünger die Thüre aufgemacht, unterlasse Johannes zu erwähnen, weil es

sich von selbst verstehe. Allein wenn auch diese Auffassung
gerade unzulässig ist, so ist sie doch nicht die wahrscheinliche.
das doppelte ἔστη hier und V. 26. „er stand in der Mitte,“
anzuzeigen, daß die Jünger ihn nicht hatten kommen sehen,
nur plötzlich unter sich gewahr wurden. Der Perser über
hier: „sie erblickten ihn plötzlich unter sich stehen.“ Aehnlich
spanische Uebersetzung. *Εἰς τὸ μέσον* scheint hellenistisch für
zu stehen. Dieses anzunehmen hat weniger Schwierigkeit, als
der Aor. secundus transitiv stehe. Lukas 24, 36. hat ἔστη ἐν μ
σῳ αὐτῶν, und drückt überhaupt noch deutlicher das Wunder
aus. Auch 21, 4. hat Johannes ἔστη εἰς τὸν αἰγιαλόν.
es ferner bei Lukas V. 37. heißt, daß die Jünger bei diesem
tritte, anstatt wie Maria voll Freude auf ihn zuzueilen, außer
waren, und einen Geist zu sehen glaubten, so ließe sich auch
bei einer ungewöhnlichen Art des Eintrittes noch leichter erkl
Endlich, was besonders zu berücksichtigen scheint, hatte doch Joh
nes V. 26. gar keine Ursache mehr, das τῶν θυρῶν κεκλεισμέν
zu wiederholen, wenn es nicht in einer besonderen Beziehung
der Art von Jesu Eintreten steht. Dazu kommt das ἄφαντος ἐγ
νετο ἀπ' αὐτῶν Luk. 24, 31., welches freilich noch neuerlich Ja
(in seinem theologischen Nachlasse) nach dem Syrischen bloß v
dem Weggehn erklären wollte, das indeß doch bei unbefangener E
gese etwas anderes zu sagen scheint. Ohne daher zu entscheid
wie Jesus plötzlich in die Mitte der Jünger eintrat (s. Beza
dieser Stelle), muß doch angenommen werden, daß dabei etw
Wunderbares statt fand. — Er spricht den gewöhnlichen heb
schen Gruß, gewiß aber legte er noch einen höheren Sinn hin
(s. zu 14, 27.), wie dies sich auch in der Wiederholung beim
schiede V. 21. zeigt, und dann wieder V. 26. Nachdem Er
Tod überwunden, war für seine Jünger die Zeit des himmlisc
Friedens, der himmlischen Sicherheit angebrochen. — Nach Lu
zeigte der Erlöser seine Wundenmale erst, als die Jünger
Furcht meinten ein Gespenst vor sich zu sehen. Bei Lukas n
hinzugesetzt, daß er auch die Male an den Füßen zeigte.

V. 21—23. Es ist Johannes hier noch durch Lukas zu
gänzen. Jesus genoß mit den Jüngern Speise, und bei dem
ten Abendmahle besprach er sich mit ihnen über die alttestam
lichen Aussprüche, in denen eine Beziehung auf ihn lag. B

hlusse dieser Unterredung wiederholte er den Friedenswunsch, und wies sie dann auf jene große Begebenheit, auf welche ihre ganze herige Führung eine Vorbereitung gewesen war, auf eine außerwentliche Mittheilung des göttlichen Geistes. Sie sollten dann das große Lehreramt ihres Meisters eintreten, eben so wie er es wesen war, Organe Gottes für die sündige Welt werden (Joh. 38. 17, 18.). Ammon.: ἐπειδὴ, φησὶ, διὰ τοῦ σταυροῦ ινα εὔκολα γέγονε, πέμπω ὑμᾶς ποιῆσαι τὸ ἔργον, ὃ ἐποία. Indem ihnen Christus diese Verheißung gab, verband er dat nach Art der Propheten eine symbolische Handlung. Der Anuch war allen Völkern ein bezeichnendes Bild der geistigen Einirkung des Göttlichen (vgl. Knapp, scripta, p. 29 sq.). Dar bei den Heiden die Ausdrücke ἐπίπνοια, afflatus divinus. emnach ist der Aorist λάβετε dem Sinne nach als Futurum auffassen. Es steht für das, was kurz darauf eintreten sollte, wie s Präsens C. 10, 32. 13, 6. — Der Besitz des heiligen Geistes zte die Apostel auch in den Stand, darüber zu entscheiden, wer jenige Sündenerkenntniß und Buße besaß, die ihn der Sündengebung fähig machte, wer sich in der wahren Lebensgemeinschaft it dem Erlöser befand, und wer nicht. So ist denn also die Autorität, welche Christus in diesen Worten den Aposteln ertheilt, chts anderes als die natürliche Folge jener Mittheilung des heien Geistes; Matth. 18, 18. ist eben so aufzufassen. Vergl. chleiermachers Glaubenslehre, Th. 2. §. 162. Calvin: que separanda est haec remittendi peccata potestas a dondi officio, cui uno contextu annexa est. — Statt ἀφίενι haben ADL und mehrere andere Auctoritäten ἀφίωνται. — ρατεῖν ist hier gleichbedeutend mit δεῖν Matth. 18, 18. gebraucht, m dort λύειν gegenübersteht. So übersetzt die Lxx. עָצַר zuweien durch δεῖν, Jer. 33, 1., zuweilen durch κρατεῖν, Dan. 10, 8.

V. 24—27. Johannes erwähnt nun noch einen Zug des Thoas, in welchem derselbe Charakter erscheint, wie 11, 16., wozu s. e Anmerkung. Es fehlt ihm jene kindliche Gesinnung seiner Mitüber, welche die Zweifel des reflectirenden Verstandes nicht aufnmen läßt. Die Jünger hatten ihm von der Erscheinung des errn erzählt; er mochte sogleich einen Zweifel geäußert haben; sie itten ihm entgegnet, daß sie seine Wundenmale gesehen hätten; un äußerte er, daß er die Hände in die Male legen müßte, wenn

anders er glauben sollte. Er nennt nur die Male an den Hände
und an der Seite, weil diese, wenn Jesus vor ihm stand, am
sten in die Augen fielen. S. die zu C. 19, 19. angeführte Abh
lung. Daß jenes Verlangen des Thomas nach Ueberzeugung k
reines, aus einer göttlichen, auf das Uebersinnliche gerichteten G
sinnung hervorgehendes war, zeigen die bestrafenden Worte, d
Christus zu ihm spricht. Es ist nicht gerade nöthig anzuneh
daß die Jünger erst Christo von dem Unglauben des Thomas N
richt gegeben hatten. Es möchte nach der Darstellung des Eva
listen scheinen, als wolle er Christo ein übernatürliches Wissen
schreiben. — Das ἔσω εἶναι kommt bei Profanscribenten u
der LXX. in der Bedeutung des ἐν οἴκῳ εἶναι vor. Ἄπιστος
πιστός ist nicht geradezu für das Part. ἀπιστῶν und πιστ
gesetzt; so kommt es nirgends vor, auch Gal. 3, 9. nicht. E
zeichnet nicht den einzelnen Act, sondern die Gemüthsstimm
das Gemüth soll auf das Uebersinnliche gerichtet und dadurch
seyn, eine Offenbarung der höheren Ordnung der Dinge anzuerk

V. 28. Ueberwältigt von dem im Innern erwachenden
fühl des Uebersinnlichen, von der im Innern sich aufdrängende
erkennung, daß hier etwas Außerordentliches geschehen sei, zu
von Ehrfurcht und Scham vor seinem göttlichen Meister erg
ruft Thomas aus: „Mein Herr und mein Gott.“ Das ὁ
μου muß man sich aus der Stimmung erklären, in welcher d
schämte Jünger sich befand. Es ergriff ihn ein überschwäng
Gefühl, eine tief sein ungläubiges Inneres erregende Ahnun
Uebernatürlichen in dem Factum und überhaupt in der Ersche
Christi, diese Stimmung legte ihm ein Prädicat in den Mund
ches mehr aussagte, als er bei ruhigem, reflectirendem Bewu
gesagt haben würde. Theod. Mopsuest. wollte den Ausd
einen Ausruf der Bewunderung und Lobpreisung Gottes a
Dieses geht aber nicht an, denn εἶπεν αὐτῷ zeigt, daß C
angeredet wird; ὁ κύριός μου kann auch nur unnatürlicher
auf Gott bezogen werden; überdies läßt es sich nicht nachw
daß bei den Hebräern der Anruf Gottes als Formel zur Beze
der Verwunderung gebraucht worden sei. Andere gezwungen
klärungen der Socinianer widerlegt Calov zu dieser Stelle.
Artikel steht wie im Hebräischen (Gesenius, Lehrgeb., S.
zur Bezeichnung des Vocativs.

V. 29. Christus erklärt mit diesen Worten, daß der Zweifel Jüngers aus einer falschen Gemüthsrichtung hergekommen sei, s einem Mangel an innerem Sinn für das Uebersinnliche. Cal= n: brevi definitione Christus vim et naturam fidei com- ɔctitur, nempe quod non subsistit in praesenti adspectu, l penetrat usque ad coelos, ut credat quae sunt abscon- a ab humano sensu. Habet quidem suum adspectum fides, l qui in mundo et terrenis obiectis minime subsistit, qua ione dicitur rerum invisibilium vel non apparentium de- onstratio.

V. 30. 31. Es folgt der Schluß der evangelischen Erzählung. ημεῖα wird von Euthym., Semler, Kuin., Lücke nur von Beweisen der Auferstehung verstanden. Es wäre dann gleich τεκμηρίοις der Auferstehung, von denen Apg. 1, 3. die Rede . Es läßt sich dafür anführen, daß ja vorher nicht von Wun= rn im Allgemeinen gesprochen worden sei, und daß auch das ώπιον τῶν μαθητῶν αὐτοῦ nur von den τεκμηρίοις der Auf= tehung gebraucht seyn könne. Allein dann wäre man doch ge= thigt, von der constanten Bedeutung abzuweichen, welche ση- ῖον bei Johannes hat, auch scheint es am natürlichsten, das ῦτα δέ V. 31. allgemeiner zu nehmen, und nicht gerade bloß f die zwei vorher erzählten Erscheinungen des Auferstandenen zuschränken. Wenn Johannes hier das Evangelium zu schlie= n beabsichtigt, so läßt sich wohl annehmen, daß das σημεῖα eine gemeinere Beziehung auf alles Außerordentliche im Leben des lösers hat, was bisher in der evangelischen Geschichte mitgetheilt rrde; die Erwähnung der μαθηταί als Augenzeugen und nicht s ὄχλος ist daraus erklärlich, daß der Evangelist, der selbst als μαθητής erzählt, die Glaubwürdigkeit andeuten will. So ließt sich auch das Letzte sehr gut an, alles Außerordentliche, elches in diesem Evangelium mitgetheilt worden, solle dazu die= n, den Glauben an die Messianität Christi zu begründen. Ueber ὸς τοῦ θεοῦ s. zu 9, 35. Ἐν τῷ ὀνόματι wird am natürlich= n mit ζωὴν ἔχητε verbunden. Ὄνομα, „Person, der Umfang les dessen was er ist," wie C. 1, 12.

Capitel XXI.

Der Evangelist scheint mit V. 30. und 31. des vorigen Capitels die Erzählungen von Christo völlig geschlossen zu haben, und noch folgt hier ein Bericht über eine Erscheinung desselben nach der Auferstehung: dieses kann Zweifel erregen, ob der Abschnitt von der Hand des Johannes geschrieben sei. Denn anzunehmen, daß V. 31. und 32. nur parenthetisch ständen, und V. 1. sich unmittelbar an Cap. 20, 29. anknüpfe, ist unzulässig. Indessen kann daraus allein, daß der Evangelist mit V. 30. und 31. schloß, noch nicht gefolgert werden, daß eine fremde Hand diesen Zusatz gemacht. Johannes konnte wohl später darauf kommen, noch einen Nachtrag zu seinem Berichte zu liefern. Es ließe sich wohl denken, daß er von Freunden, denen er den Inhalt dieses Capitels erzählt, gebeten worden wäre, doch auch diese liebliche Erzählung eigenhändig seinem Evangelium hinzuzufügen. So schließt Paulus seine Briefe, und sieht sich nachher veranlaßt, noch Zusätze zu machen. Es ist dieses auch bei Historikern nichts Ungebräuchliches, wie das Beispiel des Nepos im Leben des Atticus zeigt. Ein anderes wäre es, wenn wichtige kritische oder sprachliche Gründe gegen die Aechtheit Verdacht erregten. Allein kritische Gründe finden sich gar nicht, und die sprachlichen sind sehr unerheblich. φανέρωσε ohne ἑαυτόν V. 1. a. E. sei unjohanneisch, sagt man; allein es ist aus dem vorhergehenden ἐφανέρωσεν ἑαυτόν das ἑαυτόν zu ergänzen. Φανεροῦν und φανεροῦσθαι gebrauche Johannes bloß von der δόξα Christi oder Gottes, 9, 3. Indeß konnte er es früher nicht von der Erscheinung Christi gebrauchen, da keine Veranlassung dazu war; auch die andern Evang. gebrauchen den Ausdruck nur von dem Erlöser nach der Auferstehung, Mark. 16. Ueberdies mag vielleicht der Evangelist auch in diesen Erscheinungen des Auferstandenen, da er zumal Wunder verrichtete, eine φανέρωσις τῆς δόξης gesehen haben. V. 4. sei ἔστη mit εἰς construirt auffallend, allein so findet es sich auch 20, 19. Εὐθύς bezeichnet Lücke als überflüssig, während es der Evangelist nicht (was namentlich bei Markus der Fall ist) überflüssig setzt. Indeß fehlt εὐθύς in wichtigen codd., und es läßt sich eher erklären, wie es in den Text kam, als wie es herausfiel. Unstreitig ist das Ganze der Ausdrucksweise wie auch die Manier der Erzählung

rchaus johanneisch (worüber s. die gelehrten Abhandlungen von
. Weber, authentia capitis ultimi ev. Ioh., Hal. 1823.,
› Dr. Schott, comm. de indole cap. ultimi ev. Ioh., Ien.
25. p. 19., auch Hantschke, de authentia cap. XXI. ev.
ı. e sola orationis indole iudicanda, Lips. 1818.), und auch
Darstellung so detaillirt und malerisch, daß sie nur von einem
ıgenzeugen herrühren kann. — Bezweifelt wurde die Authentie
s Capitels von Grot., Cler., Semler, Lücke, Seiffarth,
ı gründlichsten von Schott in der angeführten Comm., u. A.,
:theidigt von Mill, Michaelis, Krause (vindiciae cap.
timi evang. Ioann., Viteb. 1793.), Kuinoel u. A., besonders
n Weber in der angeführten Commentation. — Wenn indeß
ch das Capitel im Ganzen hinsichtlich der Aechtheit nicht mit ge-
genden Gründen angefochten werden kann, so scheinen doch die
ıten zwei Verse ein späterer Zusatz zu seyn. Hierauf möchte
on V. 24. der Plur. *οἴδαμεν* führen, da der Evangelist sonst (s.
sonders 19, 35.), auch in seinen Briefen, stets in der dritten Per-
ı Sing. von sich redet, besonders aber der fast augenscheinliche
egensatz der Personen in dem *οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς* und *οἴ-
αμεν ὅτι — ἡ μαρτυρία αὐτοῦ*. Dazu kommt, daß der hyper-
lische Zusatz von V. 25. der johanneischen Einfachheit nicht an-
messen scheint, vielmehr den rhetorischen Geschmack jener Zeit
rräth.

V. 1—4. Nachdem die Jünger noch bis zum Ende des Fe-
s in der Hauptstadt verweilt hatten, gingen sie in ihre Provinz
ihren Angehörigen zurück, da Jesus ihnen angezeigt hatte, daß
dort mit ihnen Umgang pflegen werde. Der Erlöser hatte wohl
: Absicht, mehreren seiner treuen galiläischen Anhänger sich zu
fenbaren. Jene Erscheinung vor fünfhundert nachmaligen Chri-
n, deren Paulus 1 Kor. 15, 6. gedenkt, fand wahrscheinlich in
aliläa statt. Eine dieser Erscheinungen, mit welcher wichtige Er-
nungen an Petrus und an ihn selbst verbunden waren, fügt der
vangelist noch seinem Evangelium hinzu. Die Apostel waren
ieder zu ihrem Handwerke zurückgekehrt, wie ja überhaupt bei
n Juden der Lehrerberuf das Betreiben eines Gewerbes nicht aus-
loß, sondern sehr häufig damit verbunden war. — Die Bezeich-
ıng des galiläischen Sees durch *ἡ θάλασσα τῆς Τιβεριάδος* ist
m Johannes eigenthümlich, C. 6, 1, 23. — *Ἐπὶ* „auf dem Ufer

des Sees," s. zu 6, 19. — Die Fischerei wird am besten beim
tergange oder Aufgange der Sonne betrieben, wie Aristot. h.
anim. l. 8. c. 19. u. A. bemerken. Sie gingen wahrscheinlich
Mitternacht an das Wasser. — Das Wort πιάζειν gebraucht
sonders Johannes oft. — Auch dieses ἔστη V. 4. könnte wie
C. 20, 26. ein wunderbares Erscheinen andeuten, doch wird
hier nicht dazu genöthigt; εἰς steht hier wie dort für ἐν. — S
kannten ihn nicht sogleich, weil er entfernt von ihnen im D
am Ufer stand.

V. 5. 6. Παιδία kommt in dem Evangelium nicht vor,
wohl in dem ersten Briefe Johannis, 2, 13, 18. Προσφάγ
„alles was zum Brote genossen wird," wofür die Attiker ὄψον
προσόψημα sagen. Hier meint Jesus Fische. C. 6, 9, 11. D
erkannten die Jünger den Herrn nicht an der Stimme; sie h
ihn wohl für einen Fremden, der Fische kaufen wollte. Sie f
ten aber doch seinem Rathe, indem sie wohl glaubten, der Fr
möchte an irgend etwas gemerkt haben, daß an der Stelle Fische
V. 7. 8. Johannes ahnet bei dem wunderbaren Fischzuge
fort, daß jener Fremde wohl der Herr sei, mochte auch, aufmerksam
gemacht, aus der Sprache es erkennen. Auch diese Erzählung ch
rakterisirt wieder den feurigen Petrus, welcher immer dem e
lebendigen Eindruck folgt. Chrys.: ὡς δὲ ἐπέγνωσαν αὐτ
πάλιν τὰ ἰδιώματα τῶν οἰκείων ἐπιδείκνυνται τρόπων οἱ μ
θηταὶ Πέτρος καὶ Ἰωάννης· ὁ μὲν γὰρ θερμότερος, ὁ δὲ ὑψ
λότερος ἦν· καὶ ὁ μὲν ὀξύτερος ἦν, ὁ δὲ διορατικώτερος. —
Γυμνός bezeichnet nicht die gänzliche Entblößung von Kleidern
sondern wie עָרוֹם wird es von denen gebraucht, welche das Ob
kleid abgelegt haben, 1 Sam. 19, 24. Jes. 20, 3. Dieses sch
er auf, um leichter schwimmen zu können. Nach Theophyl. b
zeichnet ἐπενδύτης hier λινοῦν τι ὀθόνιον, ὃ οἵ τε Φοίνικες
οἱ Σύριοι ἁλιεῖς περιελίττουσιν ἑαυτοῖς.

V. 9—11. Die andern Jünger kommen später als Petrus
ans Land, und sehen schon Anstalten zu einem Mahle getroffen,
dessen sie nach der Anstrengung der Nacht bedurften. Entweder
hatte jene Anstalten Jesus selbst getroffen, oder der vorangegangene
Petrus. Die älteren Ausleger, auch Grot., Heumann u. A.
glauben, daß Johannes diese Anstalten als etwas Wunderbares dar-
stellen wolle (Euth., Grotius u. A. meinen sogar, Christus

..e jene Sachen aus Nichts geschaffen), indeß nöthigt die Erzäh-
..g keinesweges zu dieser Annahme. Hätte Christus die Speise
.. eine wunderbare Weise herbeischaffen wollen, so hätte er nicht
.. den gefangenen Fischen einige gefordert. — Ὀψάριον, ein
..ort, dessen sich Johannes auch sonst bedient, C. 6, 9.

V. 12. Da der Auferstandene den Jüngern, bei seinem ver-
..derten Verhältniß zu ihnen, schon mehr den Eindruck eines höhe-
..n Wesens machte, so hielt sie ehrerbietige Scheu (vgl. zu 4, 27.)
..rück, die vertrauliche Frage, ob er Jesus sei, an ihn zu richten.
..us dem Wunder beim Fischfang und aus seinem Benehmen hatten
.. es wohl gemerkt, indeß geschieht es doch auch in solchen Fällen,
..ß sich aus der freudig bewegten Brust noch eine Frage drängt,
..e dann gleichsam die vertrauliche Mittheilung vermittelt.

V. 13. Jesus verwaltet das gewohnte Hausvateramt, wo-
..i auch die Art des Brotbrechens ihn kenntlich machte (Luk. 24,
.., 31.). Ἔρχεται steht nur malend, wie Joh. 14, 23. Matth.
.., 19, 25.

V. 14. Christus war wohl schon mehrmals erschienen, aber
..r einzelnen Jüngern, wie auf dem Wege nach Emmaus, und
..chher dem Petrus. Mit der hier erzählten Erscheinung begannen
..e in Galiläa. Daß diese Bemerkung an dieser Stelle vorkommt,
..wohl die Erzählung noch fortgeht, kann nicht so sehr auffallen,
.. ja die Erzählung der mit einem Wunder verknüpften Erscheinung
..s Ganzes ausmachte, welches hier schließt.

V. 15. Man kann schon um deswillen nicht auf den Verdacht
..rathen, es sei diese Erzählung später hinzugefügt worden, zur
..estätigung des Primates Petri, da ja diese Streitfrage erst zu
..ner Zeit verhandelt wurde, wo das Evangelium in dieser Gestalt
..on in Aller Händen war. — Eine psychologische Erwägung der
..orte des Erlösers führt am natürlichsten zu der Annahme, daß
..was Rügendes darin liegen sollte. Die Verläugnung, deren
..r Apostel sich schuldig gemacht hatte, lag gewiß schwer auf sei-
..m Herzen, nachdem schon jener Blick seines Herrn (Luk. 22, 61.)
..m Thränen der Reue ausgepreßt hatte. Christus in seinem Um-
..nge mit den Menschen stellt immer das Verfahren seines himm-
..ischen Vaters selbst dar. Seine Heiligkeit ist immer eine liebende,
..ine Liebe immer eine heilige. So hatte sich gewiß schon in jenem
..licke, welchen er dem Jünger nach der Verläugnung zuwarf, Ernst

mit liebevoller Wehmuth vereinigt. So zeigt sich auch hier in der Art, wie er mit ihm umgeht, jener heilige Ernst, welcher durch Liebe die Herzen erweicht und demüthigt. Theod. Herakl.: [illegible] λόμενος, οἶμαι, ἐκ τῆς κατὰ τὴν ἄρνησιν ῥαθυμίας διεγείρ[illegible] αὐτοῦ τὸ φρόνημα, καὶ ἀναζωπυρῆσαι τὴν ἀγάπην, ἐπυν-θάνετο, εἰ πλέον αὐτὸν τῶν ἄλλων φιλεῖ. Es liegt mithin in der Frage des Herrn ein strafender Zweifel. Lynar paraphrasirt daher richtig: „Sage mir aufrichtig, liebst du mich denn deinem ehemaligen Vorgeben nach (Matth. 26, 33.) würklich zärtlicher als mich diese lieben?" Diese Frage konnte in dem Jünger, wenn er sich jetzt mehr selbst erkannt hatte, nur Beschämung erwecken. E[illegible] wagt nicht mehr eine kühne Betheurung. Er mißtraut seiner eigenen Erkenntniß. Gerade die ernste Liebe seines Herrn entzündet in diesem Augenblicke ein desto innigeres Feuer der Liebe, aber er überläßt es dem Herzenskündiger selbst zu entscheiden, ob seine Liebe brünstig sei. Chrys.: ὅρα, πῶς ἐγένετο βελτίων καὶ σω-φρονέστερος, οὐκ αὐθαδιζόμενος λοιπὸν, οὐδὲ ἀντιλέγων. Διὰ γὰρ τοῦτο ἀνεταράχθην, μήποτε ἐγὼ μὲν νομίζω φιλεῖν, οὐ φιλῶ δὲ, ὥσπερ καὶ πρότερον πολλὰ νομίζων καὶ δυσχυρι-ζόμενος ἠλεγχόμην ὕστερον. — In der Entgegnung Christi ist wieder der Ernst mit der Liebe vereint. Er fordert ihn auf, seine Liebe durch die That zu erweisen, durch eine treue Sorgfalt in Verkündigung des Evangelii, eine Treue, welche sich am Ende selbst durch den Martyrertod würde bethätigen müssen. Lynar redet treffend: „So beweise es denn an meinen Lämmern, d. i. an denen, die meinen Glauben annehmen und noch schwach sind, unterrichte und stärke sie." Es kann passend verglichen werden Luk. 22, 32. Ueber φιλεῖν und ἀγαπᾷν vgl. zu 12, 25.

V. 16. 17. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Jesus unter-deß wieder mit den andern Jüngern sprach, und erst nach einigen Zwischenräumen sich wieder mit der zweiten und dritten Frage an den beschämten Petrus wandte. Bei der dritten erwacht in ihm das Gefühl der innigen Anhänglichkeit so lebendig, daß er sich ver-trauungsvoll auf die höhere Herzenskenntniß seines göttlichen Mei-sters beruft. Apollin.: τρίτην περὶ τῶν αὐτῶν ἐρώτησιν ποιεῖται, ἅμα μὲν ἀείμνηστον αὐτῷ ποιῶν τὸ παράγγελμα, ἅμα δὲ καὶ τῆς τρίτης γενομένης ἀρνήσεως ἀναμιμνήσκων, καὶ τρι-πλῆν ὁμολογίαν τῆς ἀγάπης ἀντὶ τῆς τριπλῆς ἀρνήσεως ἀ-

εισάγων, καὶ τὴν προθυμίαν τῆς ὑπηρεσίας ἀνταπαιτῶν, ἵν' ἔργοις ὁμολογήσειε Χριστὸν, ὃν λόγοις ἠρνήσατο, σωτηρίας ἀνθρώπων ἐπιμελούμενος. Zwingli: aperitur hic sinus misericordiae divinae peccatoribus in Petro, qui quum graviter esset lapsus, in integrum tamen restituitur. Petrus de novo quasi inauguratur apostolico muneri ex Christi gratia, a quo negando culpa sua merito exciderat, ut superabundet gratia, ubi delictum abundaverat. — *Πρόβατα* und *ἀρνία* werden auch sonst abwechselnd gebraucht, Matth. 10, 16. Luk. 10, 3. — *Πάλιν δεύτερον* ist johanneisch, C. 4, 54.

V. 18. Um anzuzeigen, daß der Jünger zum Weiden der Schafe eines gar hohen Grades der Liebe bedürfen werde, um ihn also aufs Neue zur ernsten Selbstprüfung aufzufordern, fügt der Erlöser eine prophetische Andeutung seines gewaltsamen Todes hinzu, den er für seine Heerde werde leiden müssen. Wie die Weissagungen der Propheten immer in ein gewisses Dunkel gehüllt sind, welches sich erst löst, wenn die Erfüllung die Weissagung auslegt, so auch die Weissagungen Christi, wie namentlich, wenn er von der Zerstörung Jerusalems und dem Weltende spricht. Es scheint in der Natur der Weissagung zu liegen, daß sie sich nicht als klare Geschichte des Zukünftigen geben läßt. Dieses prophetische Dunkel liegt auch in dem prophetischen Ausspruche Christi über Petrus. Gewöhnlich deuten die Weissagungen das specielle Zukünftige in allgemeinen Umrissen an, öfters liegt indeß in dem nur allgemein Ausgesprochenen wieder etwas, das auch im Einzelnen seine Erfüllung findet. So verhält es sich auch hier. Christus verkündigt bloß, daß der Jünger gefangen werde fortgeführt werden. Aber, um dieses zu sagen, sind gerade solche Ausdrücke gewählt, die sich auch wieder specieller auf den Kreuzestod beziehen lassen. Was den ersten Theil des Satzes betrifft, so ist nur zu bemerken, daß die Morgenländer, namentlich zum schnelleren Gehen, aber auch zu jedem Geschäft, ihre Kleider zu gürten pflegten, um behender zu seyn (Luk. 12, 35.). Petrus, der, als er Christum kennen lernte, schon verheirathet war, und ein eigenes Haus besaß, war wohl damals über die Jünglingsjahre hinaus. Das Weiden der Schafe Christi wäre wohl nicht ein so schweres Amt für ihn gewesen, wenn er dabei ein ruhiges Alter hätte abwarten können. Aber sein Beruf brachte Leiden mit sich. Den letzteren Theil des Ausspruchs verstehen nun die alten Ausleger, auch Lampe, Mosheim u. A.,

bloß von dem Kreuzestode, Beza und fast alle Neueren von dem Binden bei der Gefangennehmung. Im ersteren Falle ist das ἐκτενεῖς τὰς χεῖρας vom Ausstrecken der Hände am Kreuze zu verstehen, ζωννύειν von dem Umgürtetwerden mit dem Tuche, mit welchem man bei den zu Kreuzigenden die Schamtheile umhüllte, oder auch vom Anbinden der Hände und Füße an das Kreuz. Gegen diese Erklärung scheint indeß zu sprechen, daß ja in diesem Falle die Ordnung der Worte umgekehrt seyn müßte; es müßte zuerst vom Fortführen zum Kreuze die Rede seyn, dann vom Gürten, dann von der Ausstreckung der Hände. Eine andere Wendung dieser Erklärung wäre die, sich das Annageln ans Kreuz als vorhergehend der Aufrichtung desselben zu denken, dann wäre die Deutung leicht: Der zu Kreuzigende wird an das auf dem Boden liegende Kreuz angenagelt und streckt dabei die Arme aus, dann wird er angebunden und zuletzt wird er auf dem Kreuze fortgetragen und dieses aufgerichtet. Allein nicht nur, daß diese Deutung, namentlich das Forttragen auf dem Kreuze den Eindruck des Unnatürlichen macht, so möchte sich auch nicht mit sicheren Beispielen zeigen lassen, daß die Kreuzigung vor der Aufrichtung des Pfahls geschah. — Bei der zweiten Erklärung denkt man daran, daß der Gefangene, der gebunden und zum Tode geführt wird, seine Hände ausstrecken muß, und ζωννύειν ist dann vom Binden zu verstehn. Gegen diese Bedeutung von ζωννύειν wird eingewendet, daß sie unerweislich sei. Man könnte sich nun auf das syrische [illegible] und [illegible] berufen, welches ursprünglich „gürten" heißt, aber auch in der Bedeutung des Bindens vorkommt, desgleichen auf Kimchi, der Ps. 76, 11. dem חָגַר die Bedeutung „binden" beilegt — allein es soll ja nicht gesagt werden, daß ζωννύειν die Bedeutung „binden" hat, sondern daß das Gürten symbolisch das Binden andeutet. Man vgl. Apg..21, 11., wo Agabus seine Hände mit Pauli Gürtel bindet, um des Apostels Gefangennehmung symbolisch anzuzeigen. Diese Erklärung, welche allerdings am nächsten liegt, schließt nun aber nicht aus, daß Christus in den symbolischen Worten auch eine Andeutung auf den Kreuzestod gegeben haben könnte, da prophetische Worte, wie bemerkt, gewöhnlich mehrdeutig sind, und wie den Kern in der Schale in der näher liegenden Bedeutung eine entferntere enthalten. Die speciellere Beziehung ist alsdann unbestimmter ausgedrückt als die allgemeinere; gerade das gehört zum Wesen der Weissagung und so findet

s sich auch nicht nur in vielen alttestamentlichen Weissagungen
Zach. 9, 9, 12. 11, 11. 12, 10., s. oben zu C. 19, 37.), sondern
uch in neutestamentlichen, C. 12, 32. 18, 8. Luk. 21, 20. Matth.
t, 15., auch nachher V. 22. Eine solche speciellere Beziehung
uf den Kreuzestod muß auch Johannes in jenen Worten gefunden
iben, denn, wenn auch ποίῳ θανάτῳ an sich bloß auf den ge=
altsamen Tod im Gegensatze zum friedlichen bezogen werden
nnte, so führt doch die Parallele von 12, 33. und 18, 32. darauf,
iß der Evangelist auch hier an die Art des gewaltsamen Todes,
i den Kreuzestod, gedacht habe. Auch die alte Kirche legte den
usspruch des Erlösers so aus: Tertull., Scorp. c. 15.: tunc
etrus ab altero vincitur, cum cruci adstringitur.

V. 19. Es ist eine Verherrlichung Gottes, wenn in den
Gläubigen die ihnen von Gott verliehene Gnade in ihren äußeren
Werken sichtbar wird, 15, 8. Matth. 5, 16. So nennt daher der
Evangelist auch den blutigen Zeugentod, in welchem die innere
Glaubenskraft der Christen offenbar wurde — eine Kraft, die sie
ur durch den göttlichen Geist empfangen hatten — eine Verherr=
chung Gottes. Der Ausdruck ging nachher in die kirchliche Sprache
ber, in welcher von dem Tode der Martyrer δοξάζεσθαι und
:λειοῦσθαι synonym gebraucht wurde. S. Suicer, Thes.
ecl. T. I. p. 949. — Christus wollte nun noch den geliebten
ünger allein sprechen, sei es um ihm noch nähere Aufschlüsse über
ine Bestimmung zu geben, sei es um ihm noch Ermahnungen
nd Ermunterungen zu ertheilen. Johannes, welcher sonst bei
len vertrauten Gesprächen zugegen war, schließt sich auch hier an.
So möchte man das ἀκολούθει μοι auffassen, wenn man nur auf
ese Stelle allein Rücksicht nimmt; nach V. 22. aber darf man
ohl sagen, daß jene sowohl als diese zugleich oder wohl auch aus=
hließlich eine tropische Bedeutung habe.

V. 20. 21. Die Bezeichnung des Johannes durch den Zusatz
; καὶ ἀνέπεσεν κτλ. fällt auf, sie scheint überflüssig, und erregt
Verdacht der Unächtheit, zumal da auch so ihre Stellung hinter
κολουθοῦντα unpassend ist. Warum könnte sie indeß nicht hin=
igesetzt seyn, um Johannes wegen des unberufenen Nachgehens
idurch zu rechtfertigen, daß er doch ein so vertrauter Jünger ge=
esen sei? Noch schöner faßt Chrys. mit seinem geistreichen
sychologischen Blick die Sache: τίνος ἕνεκεν ἀνέμνησεν ἡμᾶς
ῆς ἀνακλίσεως ἐκείνης; οὐχ ἁπλῶς οὐδὲ ὡς ἔτυχεν, ἀλλὰ

δεικνὺς ὅσην ὁ Πέτρος τὴν παῤῥησίαν ἔσχε μετὰ τὴν ἄρνησιν· ὁ γὰρ τότε μὴ τολμῶν ἐρωτῆσαι, ἀλλ' ἑτέρῳ ταῦτα ἐπιτρέπων, οὗτος καὶ τὴν προστασίαν ἐνεπιστεύθη τῶν ἀδελφῶν. καὶ οὐ μόνον ἑτέρῳ τὰ καθ' ἑαυτὸν οὐκ ἐπιτρέπει, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὑπὲρ ἑτέρου προσάγει τῷ διδασκάλῳ πεῦσιν λοιπόν. καὶ Ἰωάννης μὲν σιγᾷ, ἐκεῖνος δὲ διαλέγεται. δείκνυσι δὲ καὶ ἐνταῦθα τὴν ἀγάπην, ἣν πρὸς αὐτὸν εἶχε· καὶ γὰρ σφόδρα ἐφίλει τὸν Ἰωάννην ὁ Πέτρος. καὶ τοῦτο καὶ ἐκ τῶν μετὰ ταῦτα δῆλον, καὶ διὰ τοῦ εὐαγγελίου δὲ παντὸς δείκνυται τούτων ὁ σύνδεσμος, καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν. ἐπεὶ οὖν μεγάλα αὐτῷ προεῖπε, καὶ τὴν οἰκουμένην ἐνεχείρισε, καὶ τὸ μαρτύριον προανεφώνησε, καὶ ἀγάπην ἐμαρτύρησε πλείονα τῶν ἄλλων, βουλόμενος καὶ τοῦτον λαβεῖν κοινωνόν φησιν· οὗτος δὲ τί; οὐ τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἥξει; καὶ καθάπερ τότε αὐτὸς μὴ δυνάμενος ἐρωτῆσαι τοῦτον προβάλλεται, οὕτω καὶ νῦν ἀποδιδοὺς αὐτῷ τὴν ἀμοιβὴν, καὶ νομίσας αὐτὸν βούλεσθαι ἐρωτᾷν τὰ καθ' αὑτὸν, εἶτα μὴ θαῤῥεῖν, αὐτὸς ἀνεδέξατο τὴν ἐρώτησιν.

V. 22. Wie überall die Antworten des Herrn auf die Gesinnung der Fragenden Rücksicht nehmen, so auch hier. Die Frage des Petrus ging nicht aus einer liebevollen Bekümmerniß für Johannes hervor, sondern aus müßiger Neugier. Daher antwortet der Erlöser, dem auch bei seinen Weissagungen, wie eben in dieser dem Petrus gegebenen Verkündigung, immer ein pädagogischer Zweck vor Augen steht, abweisend. Calvin: voluit manum iniicere discipulo, ut eum intra vocationis suae metam contineret. Chrys.: *διὰ τούτων παιδεύων ἡμᾶς μὴ ἀσχάλλειν μηδὲ πολυπραγμονεῖν μηδὲν πέρα τῶν δοκούντων αὐτῷ (Χριστῷ)· ἐπειδὴ γὰρ ἀεὶ ὁ Πέτρος εἰς τὰς τοιαύτας ἐρωτήσεις θερμὸς ἦν καὶ προεπήδα, ἐκκόπτων αὐτοῦ πάλιν τὴν θερμότητα καὶ παιδεύων μὴ περαιτέρω περιεργάζεσθαι, τοῦτό φησι.* — *Μένειν*, „übrig, zurück bleiben, daher am Leben bleiben," 1 Kor. 15, 6. Phil. 1, 25., auch bei Profanscribenten. — Es frägt sich nun, was Christus unter seinem Kommen versteht. In einigen Stellen scheint man dabei an nichts anderes denken zu können als an die Zerstörung Jerusalems, so Mark. 9, 1. Matth. 16, 28. 10, 23. Luk. 18, 8.; in andern kann bloß von dem Kommen zum Weltgericht die Rede seyn, wie Matth. 25, 31. 24, 30.; in noch andern ist man ganz ungewiß, worauf es sich beziehe, so Matth. 26, 64. 23, 39., und so auch hier. Es böte sich nun zunächst die Auskunft

, daß Christus, eingehend in die Vorstellungen der jüdischen
[Le]hrten seiner Zeit, den Eintritt des Messiasreichs ganz in der
[Nä]he erwartet habe und verbunden mit den demselben vorhergehen-
[den] Drangsalen und Verheerungen auch die Zerstörung der heiligen
[St]adt. Diese Ansicht hat besonders Bertholdt verbreitet, indem
[er] in dem Werke: de theolog. Iudaeorum aetate Iesu, Erlang.
[18]11., zu zeigen suchte, daß Jesus in den Evangelien und Paulus
[in] den Briefen durchaus nichts anderes über das Weltgericht lehr[e]n, als was sich schon bei den Rabbinen finde. Danach wäre
[de]nn unter dem Kommen Jesu nur Ein Act zu verstehn; die Er[sch]einung zur Zerstörung des alten Heiligthums zugleich mit der
[a]m Ende der Welt. Diese Ansicht scheint sich auch durch Matth.
[24]. zu bestätigen, indem dort die Aussprüche von der Zerstörung
[J]erusalems mit denen von dem Weltende sich zu vermischen schei[ne]n, und wenigstens gesagt werden muß, daß das *εὐθέως δὲ μετὰ
ταῦτα* in V. 29. keine bestimmte Abgränzung beider Data macht.
[A]llein auch dieser Ansicht stellt sich Mehreres entgegen. Zuerst ist
[es] nicht erweislich, daß die Juden unter den Drangsalen, welche
[de]r Erscheinung des Messias vorangehen sollten, auch die Zerstö[ru]ng ihres Tempels begriffen hätten — ein Gedanke, der ihnen fern
[li]egen mußte; denn damit der Messias den Tempel verherrliche,
[w]ar ja nicht nöthig, daß er vorher zerstört würde. Zwar finden
[sic]h zwei talmudische Aussprüche, welche sagen, an dem Tage, wo
[J]erusalem zerstört wurde, ist der Messias geboren worden (Pugio
[fi]dei, ed. Carpz. p. 349.). Allein diese gehören offenbar nicht
[vo]rher, da sie nach der Zerstörung aufgestellt worden sind, um
[di]e Juden wegen der Zerstörung zu trösten. Mithin ist es für un[er]weislich zu halten, daß Traditionen über die Zerstörung des Hei[lig]thums vorhanden gewesen wären, an welche sich Christus ange[sc]hlossen hätte. Es bliebe also nur übrig anzunehmen, daß der
[E]rlöser auf jenen festen Glauben an die baldige (Matth. 24, 34.)
[Z]erstörung des Tempels durch einen „divinirenden Schluß" (Pau[l]us, Comm. Th. 3. S. 380.) gekommen sei, weil nämlich die
[G]ottheit die durch ihn auszuführenden Plane nicht würde zu Stande
[b]ringen können, so lange der Tempelcultus als Sitz des Pharisäis[m]us bestände. Ob aber die Annahme einer auf diese unsichere
[P]rämisse gegründeten Conjectur Jesu hinreicht, seinen festen Glau[b]en an die Zerstörung des Heiligthums, ja nicht nur dies, an eine
[be]vorstehende Belagerung der heiligen Stadt (Luk. 21, 20.) zu er-

klären, möchte sehr zweifelhaft seyn. Ferner steht der obe
wähnten Ansicht von der Gleichzeitigkeit beider Facta entgegen
Ausspruch Matth. 24, 34. verglichen mit V. 36. Die Ausk
die hier Fritzsche trifft, ist neu, aber keinesweges befriedige
Nach ihm soll sich der erste Ausspruch auf die Zeit der Vorberei
gen zu dem Weltgericht, der letztere auf dieses selbst beziehn,
daß dann Christus doch nicht eigentlich von zwei disparaten Be
benheiten redete. Es weisen doch ferner auch manche Parab
Christi darauf hin, daß der von ihm ausgestreute Samen erst du
einen langen Entwickelungsgang hindurchgehn werde (Matth. 13,
33.), daß die Menschen müde werden würden, seine Ankunft
erwarten, Matth. 24, 37. 25, 5, 19. Luk. 12, 45. Endlich giebt
merkwürdige Ausdruck Luk. 21, 24. deutlich zu verstehn, daß, w
auch Christus den Zeitpunct des Weltgerichts nicht genau ang
doch zwischen der Zerstörung der heiligen Stadt und dem Ge
ein langer Zeitraum verfließen werde. Mithin sehen wir uns
mehr darauf gewiesen, den Grund aufzusuchen, warum der Er
die beiden disparaten Facta in seiner Weissagung so genau verbi
und von beiden in ähnlichen Ausdrücken rede. Wir müssen
wieder auf den allgemeinen Charakter der Weissagungen zurück
zufolge dessen wir bemerken, daß die Propheten mehr oder we
die Zukunft nicht nach bestimmten Zeitverhältnissen schauen, so
daß alles dasjenige, was sie schauen, ohne Rücksicht auf di
zwischen liegenden Zeiträume sich unmittelbar an einander
Dieses ist ganz besonders der Fall, wenn die Begebenheiten i
lich eins sind, und sich nur in der Zeit als verschiedene entf
So steht fast überall den Propheten des Alten Bundes das
der neutestamentlichen Oekonomie vor Augen, und ihre Anscha
richtet sich bald auf einen früheren Punct derselben, bald auf
späteren, gewöhnlich auf den Culminationspunct, die Verk
chung der Christokratie am Ende der Zeit. Dasselbe ist au
Christi Weissagungen der Fall. Seinem prophetischen Blicke
sich die Entwickelung des innern Gottesreichs, das er gestiftet
ein Ganzes dar. In dieser Entwickelung giebt es zwei große
den, die eine innere Analogie haben, die eine, wo durch die
hebung des vorbereitenden Cultus der äußern Theokratie di
gründung des innerlichen Gottesreiches in der Welt manifestirt
die andere, wo der κόσμος, in welchem und mit welchem ver
das innere Gottesreich sich entfaltete, ausgeschieden und das i

_he Gottesreich äußerlich verherrlicht wird. Wegen dieser inneren Verwandtschaft und Analogie beider Perioden spricht nun auch der Erlöser von beiden in ähnlichen Ausdrücken, nennt beide ein Kommen in seiner Verherrlichung. — Wenden wir uns nun wieder von der allgemeinen Untersuchung auf die vorliegende johanneische Stelle, so zeigt die hypothetische Form der Rede Christi, daß er einen möglichst langen Termin des Lebens des Jüngers setzen will, wohin an sein Kommen zum Weltgericht zu denken wäre. Indeß läßt sich der Analogie gemäß annehmen, daß in dieser weissagenden Rede, gleich wie in anderen (s. zu V. 18.), in der allgemeineren Beziehung wieder eine besondere liegt, nämlich die Andeutung, daß der Jünger, den er lieb hatte, bis zu seiner ersten Manifestation in Aufhebung der vorbereitenden Theokratie am Leben bleiben würde, welches ja der Fall war. — Es schließen sich diese Worte mit einem abermaligen σὺ ἀκολούθει μοι. Wir haben oben V. 19. diese Aufforderung Christi von dem würklichen Folgen zu einem besonderen Gespräch verstanden, sowohl wegen des ἐπιστραφεὶς δὲ Πέτρος als auch wegen des ἀκολουθοῦντα. Wollte man es sich nun so denken, daß der Erlöser mit Petrus eine größere Strecke gehen wollte, so könnte man meinen, daß das Vorhergehende unterweges gesprochen worden, und Christus nun den Jünger aufforderte, ohne weitere Neugier mitzugehn. So Cleric., Heumann u. A. Allein, abgesehen davon, daß die Worte alsdann sehr leer sind, bilden sie auch keinen Gegensatz. Dieser entsteht, wenn das Nachfolgen tropisch verstanden und auf die Uebernahme des Kreuzestodes bezogen wird. Euth.: σὺ τὸν σὸν θάνατον κόπτει, μηδὲν τὸν ἐκείνου περιεργαζόμενος. So bei weitem die meisten Ausleger. Allerdings kann es aber bei dieser Erklärung dieser Worte zweifelhaft werden, ob nicht auch V. 19. das ἀκολούθει μοι den tropischen Sinn habe, wie auch dort Chrys., Calvin u. v. A. annehmen. Von Meyer meint, daß Petrus die Worte mißverstanden habe, und aus Mißverstand zur Seite gegangen sei. Man hat gegründete Veranlassung zu glauben, daß Christus dort den zwiefachen Sinn verbunden habe, den würklichen und den tropischen, wie ja wohl auch sonst ἀκολουθεῖν von Christo gebraucht ist, Luk. 9, 23. Matth. 8, 23. Joh. 12, 26. Auch in andern Fällen, z. B. wenn Christus von den Reichen spricht, fließt die leibliche und die geistige Bedeutung in einander (Matth. 19, 23, 24.), desgl. wo er von den Kleinen spricht Matth. 18, 10.,

ebenſo Joh. 11, 10. 3, 20., und daſſelbe war ja ſchon in de
teſtamentlichen Sprache der Fall. Ueberdies erhält die
Bedeutung von ἀκολουθεῖν in den vorliegenden Stellen no
wicht durch C. 13, 36.

V. 23. Da die erſten Chriſten jenes ἕως ἔρχομαι von
Ankunft zum Weltgericht verſtanden, ſo glaubten ſie, der Jün
den der Herr lieb hatte, werde ſo lange leben, bis er bei der
kunft des Herrn, ohne ſchmerzlichen Tod, in ſein Reich würde
genommen werden. Johannes aber giebt uns hier wieder
hohen Beweis ſeiner Demuth und Einfalt. Er legt die Wor
Herrn nicht zu ſeiner eigenen Verherrlichung aus, er begü
auch nicht die von Anderen gemachte verherrlichende Auslegun
bleibt kindlich, ohne petriniſche Neugier, bei dem ſtehn, wa
Herr geſagt hatte. — Ungeachtet nun der Jünger ſelbſt in
großen Demuth allen Mißdeutungen der Worte ſeines Herrn
gebeugt hatte, ſo bildeten ſich dennoch nach ſeinem Tode abente
liche Sagen über ihn. Man erzählte, er habe ſich, als er
lebte, ein Grab graben laſſen, ſei hineingeſtiegen und dem An
nach verſchieden, ſein Tod ſei aber nur ein Schlummer gew
denn die Erde, welche ihn decke, bewege ſich noch leiſe durch
Athmen. So erzählt die Sage ſchon Auguſtin, ad h. l.,
daß er wagt, ſie entſchieden zu verwerfen (vgl. Photius,
229.). In der griechiſchen Kirche wurde ſie ausgeſchmückt,
erhielt ſich noch bis in die Zeit der byzantiniſchen Geſchichtſchr
(Joh. Müllers Werke, B. VI. S. 74. 82.). — Einige
griechiſche Schriftſteller, wie auch die engliſche Secte der Sch
unter Cromwell, erwarteten die Wiedererſcheinung des Apo
als Vorläufers der Wiederkunft Chriſti. —

Ueber den Zuſatz V. 24. und 25. ſ. die Einleitung zu d
Capitel.

Gotha, gedruckt mit Engelhard-Reyherſchen Schriften.



